

ORIENTIERUNG

Nr. 17 73. Jahrgang Zürich, 15. September 2009

DIE SCHMALE LANDSTRASSE führt an Feldern und Wiesen, Bachläufen und kleinen Seen entlang. Westlich erhebt sich der Böhmerwald, ein strahlender Julinachmittag. Das Schattenspiel der Alleebäume ließe an Lichteffekte monetscher Gemälde denken, überwöge nicht die Dankbarkeit für ihre willkommene Kühle nach flirrenden Feldern heißer Luft, die in baumlosem Gelände auf dem Asphalt lasten. Hinter einem Hügel taucht die Kirche von Hostouň/Hostau auf, dem heiligen Jakobus dem Älteren geweiht, dessen Fest an diesem Wochenende begangen wird. An ihren Außenwänden treten großformatige, abstrakt-polychrome Gemälde in einen lebhaften Dialog mit dem Farbenspiel von Kirche, Bäumen, Häusern – erste Anzeichen eines singulären Ereignisses. Aus dem Kircheninneren dringen Stimmgeräusche von Instrumenten. Konzertgäste treten ein, begrüßt von weiteren Leinwänden, deren Farben nun mit dem barockisierenden Interieur von St. Jakob in Wechselwirkung treten.

Heimat finden

Zur Uraufführung kommt das Oratorium «Gegenfeuer», das der Komponist *Andreas Mehringer* und der Maler *Peter Fischerbauer*, beide haben sudetendeutsche Wurzeln, geschaffen haben. Den Kristallisationspunkt des Werkes bildet – ohne es zu beherrschen – das Tagebuch des in der Umgebung von Hostouň aufgewachsenen Theologiestudenten *Mathias Grall*, der in den Volkstumskampf zwischen Deutschen und Tschechen nach dem Ersten Weltkrieg hineingeboren wurde und am 22. September 1942 in Rußland fiel.

Was Mathias Grall in seinem Tagebuch festgehalten hat, spricht zum einen von großer Sensibilität. Naturschilderungen finden sich da, die von einer dichterischen Ader zeugen: «Vor uns beginnt eine Lerche zu trillern – die erste in diesem Frühling. Wir horchen auf ihr frohes Jubellied. Ein einsamer Waldsteig schlängelt sich durch den knorrigen Kiefernwald. Fein ist das Spiel der Sonne und des Schattens. Geheimnisvolles düsteres Helldunkel.» (5.3.1938) Daneben stehen Passagen, die vom «harten, feinen Jungenleben» (5.2.1938), von den Erlebnissen bei Wanderfahrten der St.-Georgs-Pfadfinder schwärmen. Bisweilen zuckt der heutige Leser zusammen, etwa bei Sätzen wie: «Unsere Kraft und Stärke ist unser Glaube an Gott und Volk» (1.2.1938) oder «Der Ritterorden ist unser Vorbild – auch wir sind ein Kampforden. Zwischen zwei Fronten: Deutscher und Christ» (31.1.1938). Solche deutschnationalen Töne klingen an verschiedenen Stellen des Tagebuchs durch. Befremdlich wirkt das, wenn unmittelbar neben Worten der Wertschätzung für *Romano Guardini* auch *Walter Flex* als Orientierungspunkt genannt wird. Dessen religiös-sublimierende Sicht des Sterbens in den Schlachten des Ersten Weltkriegs, wie sie z.B. im «Großen Abendmahl» zum Ausdruck kommt, empfindet als Verirrung, wer sich als Bürger eines zusammenwachsenden Europas versteht. Dies um so mehr, wo durch solche Deutungsmuster unzählige junge Menschen wie Mathias Grall noch für den Zweiten Weltkrieg mobilisiert und motiviert worden sind. Gleichwohl ist hinzunehmen, daß es auch solche Denkmuster waren, die Grall und vielen anderen Soldaten während des Kriegseinsatzes geholfen haben, den Verlust vertrauter Kameraden zu bewältigen.

Die Schriften *Romano Guardinis* stehen dazu in denkbar großem Kontrast. Sie sprechen die sensible Seite Gralls an und unterstützen sein Bemühen um glaubwürdig gelebtes Christsein, das sich auch aus der Beschäftigung mit *Friedrich Nietzsche* motiviert: «Er will Antichrist sein. Weil er nie wirkliches, wahrhaftiges Christentum sah.» (2.3.1938) *Guardinis* Bücher führen ihn zu Einsichten, die völlig anders klingen als seine früheren militanten Parolen. In einem Tagebucheintrag vom Juli 1940 – Mathias Grall hat den Frankreichfeldzug schon miterlebt – schreibt er etwa, die tiefste Not des Menschen sei «seine Not um Gott», die allein Gott selbst stillen könne, und wir müßten bereit sein, Gottes Angebot in kindlichem Zutrauen anzunehmen. In einem Brief vom 19.2.1941 heißt es: «Selbst wenn uns *Guardini* nicht mehr gegeben hätte als seinen «Kreuzweg» und die «Heiligen Zeichen», hätte er uns viel geschenkt. Ich habe mir auch noch voriges Jahr den «Herrn» von *Guardini* gekauft. Seine Bücher sind klar und tief wie die Seen meiner

ZEITGESCHICHTE/MUSIK

Heimat finden: Die Kirche St. Jakob von Hostouň/Hostau – Uraufführung des Oratoriums «Gegenfeuer» von *Andreas Mehringer* und *Peter Fischerbauer* – Das Tagebuch des Theologiestudenten *Mathias Grall* – Am 22. September 1942 in Rußland gefallen – Deutschnationale Töne – Wertschätzung für *Romano Guardini* und *Walter Flex* – Ins Klangbild gesetzte Beziehung.

Johannes Bernhard Uphus, Unterschleißheim

LITERATUR

Die Geschichte von Vera und István: Zu *Johanna Adorjáns* «Eine exklusive Liebe» – Der Freitod der Großeltern – In Budapest geboren – Überlebende und Flüchtlinge – Aufarbeitung der Familiengeschichte – Der Blickwinkel unterschiedlicher persönlicher Erfahrungen.

Wolfgang Schlott, Bremen

ZEITGESCHICHTE

Der Herbst '89 und die deutsche Einheit: Eine Schülerbefragung im Juli 2008 – Unkenntnis der Geschichte der DDR – Verankerung des Herbstes '89 im nationalen Gedenken – «Friedliche Revolution» oder «Wende»? – Kein ungebrochener Weg von der «friedlichen Revolution» zur Einheit Deutschlands – Opposition sucht Reform des sozialistischen Systems – Bildung von Oppositionsgruppen in den achtziger Jahren – Die Kommunalwahlen vom 7. Mai 1989 – Die Gründung des «Neuen Forums» am 13. September 1989 – Die Konstituierung des «Demokratischen Aufbruchs» im Oktober 1989 – Gescheiterte Machterhalt der SED – «Die friedliche Revolution» sucht sozial-ethische Grundwerte – Evangelische Kirchen ermöglichen «friedliche Revolution» – «Kirche im Sozialismus» – Eine «protestantische Revolution»? – Die Position der katholischen Kirche – Die Politik der «loyalen Distanz» – Vorsichtige Trendwende im September 1989 – Das Ende der DDR – Die Ereignisse in Polen und deren Ausstrahlung.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

KONZIL/LATEINAMERIKA

Nächtliche Korrespondenz aus Rom: Zu den «Konzils-Rundbriefen» von *Helder Camara* – Die Rolle «privater Quellen» für die Geschichtsschreibung des Zweiten Vatikanischen Konzils – Der eigenständige literarische Charakter der «Rundbriefe» – Die Empfänger in Rio de Janeiro und in Olinda e Recife – Mehr als ein Chronist – *Helder Camara* auf dem Konzil – Intensive Arbeit hinter den Kulissen – Mitarbeit am Text der Pastoralkonstitution – Ein Mann informeller Kontakte – Die Bedeutung der Netzwerke – Ein präziser Beobachter – Der Blick auf den globalen Kontext – Plädoyer für die Dritte Welt – Der Blick auf die Rezeption des Konzils – Erfahrungen mit der bischöflichen Kollegialität – Schreiben in der Nacht.

Nikolaus Klein

Heimat, und man spürt, daß sie aus einer großen Stille kommen. Er hat in der heutigen deutschen Theologie ein gut Wort mitzureden. Auch Walter Flex ist mir schon lange ein guter Freund und Wegbegleiter.»

Ins Klangbild gesetzte Beziehung

Andreas Mehringers Oratorium entspinnt sich an Mathias Gralls zentralen Themen. Dennoch muß man darin mehr als ein Charakterbild des so früh aus dem Leben gerissenen Studenten erblicken. Denn der Bogen, den das Werk spannt, reicht weiter.

Schon der erste Satz zeigt dies, ein zartes Instrumentalstück, von den Streichern getragen und von der Triangel akzentuiert. Ihm ist, wie später nur noch einem Satz, ein unvertonter Text unterlegt. Meister Eckharts rätselhaftes Wort über das Feuer, von dem das Holz entfacht wird, öffnet mit seiner an Pfingsten erinnernden Symbolik die Eingangstür für eine wahrhaft geistliche – vom Gottesgeist durchwehte – Atmosphäre: «Feuer als Feuer zündet nichts an; es ist so lauter und fein, daß es selbst nicht brennt. Aber das dürre Holz wird durch die Natur des Feuers entfacht, und durch diese strömt des Feuers Klarheit in es hinein, gemäß des Holzes höchster Vollkommenheit.» (Meister Eckhart)

In acht der nun folgenden zehn Sätze erklingen Texte, die fast durchgängig dialogischen Charakter haben. So der zweite, an *Adalbert Stifters* «Witiko» angelehnte Satz «Waldrosen». Ein Fremder und eine Einheimische begegnen sich, und es entspinnt sich ein Gespräch um Heimat und Glück: «Nun, warum stehst du da? / Sage zuerst, was du willst! / ... ich suche mein Glück. / Dein Glück? Hast du das verloren? Oder suchst du ein anderes Glück, als man zu Hause hat?» Wie hier zwischen Scherz und Koketterie ein Miteinander der beiden aufkeimt, geht es auch in den weiteren Teilen oft um Beziehungen zwischen Menschen. Im vierten Satz etwa («Lesen und Schreiben und Wandern») wird der Rat von *Stifters* «Waldgänger» an einen Knaben zitiert, er solle aus der Ferne an die Mutter schreiben, wenn er einst zur Wanderschaft aufbreche. Dem siebten Satz («Fräulein») dagegen liegt der Brief zugrunde, in dem ein Kamerad Gralls einer gemeinsamen Freundin von Mathias' Tod berichtet. Komplementär dazu entfalten weitere Sätze die religiöse Dimension, wenn sie Gedanken *Romano Guardinis* zur Existenz der Engel und zur Unbegreiflichkeit Gottes erklingen lassen. Ihn vermöge der Mensch nicht zu fassen, sondern könne nur, vermittelt durch Jesus Christus, zu ihm in Beziehung treten. Diese Aussagen bereiten den neunten Satz vor, der besonders dicht und mitreißend Mathias Gralls Äußerung über die Gottesnot des Menschen vertont: «Die tiefste und letzte Not des Menschen ist seine Not um Gott. Er ist der letzte Hunger und die eigentliche Erfüllung eines jeden Menschen. Gott selbst muß kommen, diesen Hunger zu stillen. Je mehr sich der Mensch an andere Dinge und Begierden hingibt, desto brennender wird dieser Hunger. In Christus geschieht das Unerhörte: Gott selbst tritt an dich heran: «Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid! Ich gebe euch neue Kraft, und ihr werdet Ruhe finden!» Aber in gläubiger Kindereinfalt müssen wir kommen, um mit klarem Kindesauge die Liebe Gottes zu erschauen. Der Geistesstolze bleibt blind.» (10.7.1940) Während die sinnende Grundstimmung dieses Teiles von den sordinierten Streichern getragen wird, bricht an den beiden Stellen, wo vom Kommen Gottes und der Gabe seiner Kraft die Rede ist, zweimal heitere Marschmusik durch. Am Schluß des Werkes stehen zwei Auszüge aus *Rainer Maria Rilkes* Duineser Elegien, die den frühen Tod Mathias Gralls meditieren und ihn, so könnte es scheinen, als Engel anreden.

Zwischen die wortgebundenen Teile sind zwei weitere Instrumentalstücke eingestreut. Der dritte Satz, «Flecken warmer Luft», steht in frapperender Korrespondenz mit Fischerbauers Bildern und fing seinerzeit in Hostouň wunderbar die Atmosphäre des Uraufführungstages ein. Zum fünften Satz, «Wunder?» überschrieben, ist der zugrundeliegende Text wiederum nur abgedruckt – eine Strophe aus Walter Flex' Gedicht «Das große Abendmahl». Von «uralt frommem Gotteswunder» ist da

die Rede: «Gott heiligt unser Volk, und es erlebt / im Weltbrand der Entsühnung Opferfeier.» Das Sterben auf den Schlachtfeldern auf solche Weise als Aktualisierung des Sühnetodes Jesu zu verstehen, ist heute kaum mehr zu ertragen. Der Kunstgriff, den Text nur ins Libretto aufzunehmen, hatte im ersten Satz eine vom Geist Meister Eckharts beeinflusste Hintergrundstimmung geschaffen, ohne das Werk durch Vertonung des Textes ausdrücklich in diese Richtung zu drängen. Hier erlaubt diese Technik, eine Reminiszenz der Kriegswirklichkeit und ihrer sublimierenden Deutung aufzunehmen, diese letztere aber zugleich buchstäblich zu verschweigen.

Fundamentales «Gegenfeuer»

Krieg und Kampf, die mit ihrer Totalität und Lebensbedrohung schon durch die Biographie Mathias Gralls im Hintergrund stehen, werden in Mehringers «Klangbild» nur sehr verhalten thematisiert. Vielmehr dominieren Beziehungen darin, Beziehungen zu Menschen und zu Gott. Weit davon entfernt, historische Ereignisse nachzuerzählen, meditiert das Oratorium die geistige Situation sowohl des böhmischer Theologiestudenten wie die seines Mentors. Obwohl sie einander nie persönlich begegnet sind, hat doch der Ältere für den Jüngeren sinnstiftende Bedeutung und kann somit, religiös gesprochen, als dessen Engel angesehen werden. Ob diese Beziehung auch umgekehrt gilt, bleibt offen – die Möglichkeit ist allerdings durch die Engelanrede im letzten Rilkefragment gegeben. Tragende Bedeutung für das ganze Werk hat das Zusammenspiel sprachlicher Motive, die gedankliche Verbindungen zwischen den einzelnen Teilen entstehen lassen. So etwa das Feuer, das bereits im Titel erscheint und dort angesichts des historischen Umfeldes Assoziationen mit Kampf und Krieg hervorruft. Der Kontrast des eröffnenden Meister-Eckhart-Textes, in dem die mystische Durchdringung der menschlichen Seele durch Gott von der Wirkung des Feuers her gedeutet wird, durchkreuzt jedoch diese Perspektive und öffnet sie auf die Grundrichtung des ganzen Werkes: auf die Gottesbeziehung des Menschen, die menschliche Beziehungen ermöglicht und schafft und so der kriegerisch-vordergründigen Weltwirklichkeit als fundamentales «Gegenfeuer» gegenübersteht.

Mehringers Musik wurde in Hostouň live mitgeschnitten und auf CD veröffentlicht. Die Komposition für Holzbläser, Streicher, Harfe, Schlagwerk, Mezzosopran und Tenor lebt vom Spiel mit Klangfarben. Sie ist in der Lage, ausgehend von oder kontrastierend zu den Texten ein breites Spektrum von Stimmungen zu evozieren, von der sommerlichen Waldszene bis hin zum mahlerisch anmutenden Marsch. Dumpfe, schwerfällige Klänge überwiegen, wo Krieg und Tod thematisiert sind, Harfe und – besonders anrührend – eine Spieluhr kommen zum Einsatz, wo seelische Vorgänge im Blick sind. Die tschechische Mezzosopranistin *Lucie Ceralová* bringt solche Stellen mit ihrer unglaublich warmen Stimme besonders schön zum Klingen; *Reto Raphael Rosin* belebt die Momente von Klarheit und Freude mit seinem strahlenden Tenor. Die Vielfarbigkeit der Musik tritt mit Fischerbauers Arbeiten, die zum Teil von den Texten inspiriert und im Begleitheft zur CD dokumentiert sind, in ein höchst anregendes Wechselspiel ein. Demgegenüber stellen die ebenfalls im Beiheft enthaltenen Werke der Münchner Künstlerin *Iris Hackl* den Texten figurliche Motive wie Ohren oder Masken gegenüber und regen den Hörer bzw. Betrachter zur Meditation seiner eigenen *conditio humana* an.

Das Oratorium thematisiert die Frage nach Heimat und Identität in einem besonders sensiblen historischen und geographischen Kontext. Im deutsch-tschechischen Grenzgebiet verwurzelt, stellen sich die Künstler der heute durch die europäische Einigung zwar entschärften, aber zugleich auch mit neuem Nachdruck gestellten Frage nach nationaler und individueller Identität. Durch die verwendeten Texte rücken sie diese in den Horizont kultureller, ja religiöser, geistlicher Zusammenhänge. Mit den Mitteln der Musik und der Malerei laden sie ein, die Konstellation der

Texte, Klänge und Bilder in ihrem Bezug zur Lebenswirklichkeit der Hörenden selbst wahrzunehmen und darüber ins Gespräch zu kommen.

Gegenfeuer werden bei Waldbränden absichtlich gelegt, um dem Hauptfeuer die Nahrung zu entziehen und seine weitere Ausbreitung zu verhindern. Auf diesem Hintergrund läßt sich das Klangbild als entschiedenes Plädoyer dafür verstehen, Heimat

nicht länger auf Kosten anderer kriegerisch zu ergreifen oder zu sichern, sondern im Wahrnehmen der Natur, im Austausch mit Menschen und nicht zuletzt in der Begegnung mit dem Transzendenten zu finden. *Johannes Bernhard Uphus, Unterschleißheim*

Der Mitschnitt der Uraufführung kann bezogen werden über Peter Fischerbauer, Gaißbacher Str. 29, 81371 München, Tel./Fax: +49 (89) 76 49 63.

Die Geschichte von Vera und István

Zu Johanna Adorján's «Eine exklusive Liebe»

Sechzehn Jahre nach dem Freitod ihrer Großeltern, am 13. Oktober 1991, beschließt Johanna Adorján, Journalistin und Feuilletonredakteurin der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, die Lebensläufe eines ungewöhnlichen Ehepaares nachzuzeichnen.¹ Beide sind in Budapest geboren, beide sind aufgrund von Geburt und Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde in Ungarn seit den 1940er Jahren unter das Räderwerk von zwei schrecklichen Diktaturen geraten, beide fanden nach 1956 auf ihrer Flucht vor dem kommunistischen Regime in Ungarn Asyl in Dänemark, beide faßten den Entschluß, unter der Einwirkung von Krankheit im Alter von mehr als achtzig aus dem Leben zu scheiden. Die Enkelin ist zu diesem Zeitpunkt zwanzig Jahre alt. Sechzehn Jahre später begibt sie sich auf Spurensuche, um die tragischen Ereignisse im Leben ihrer Verwandten aufzudecken. Sie beginnt mit dem Konzentrationslager Mauthausen im heutigen Oberösterreich, in dem ihr Großvater gemeinsam mit mehr als zehntausend Juden im Jahre 1944 landete. Er gehörte zu den rund 600 000 ungarischen Juden, die die Nazis nach der Besetzung Ungarns im März 1944 in die Vernichtungslager deportierten.

Es ist eine schwierige Gratwanderung, die Johanna Adorján bei der Aufarbeitung ihrer Familiengeschichte leistet: «Wie ungarisch bin ich eigentlich?» fragt sie sich zu Beginn ihrer aufwendigen Suche nach Zeugen. «Meine Tante, die in Dänemark lebt, seit sie neuen Jahre alt ist, einen dänischen Paß und dänische Kinder hat, sagt, sie fühlt sich als Budapester Jüdin. Sie trägt eine Kette mit zwei Anhängern daran: einem Kreuz und einem Davidsstern. Mein Vater fühlt sich als Däne, sagt er, rechnet aber noch auf Ungarisch. Ich habe eine deutsche Mutter und einen Vater, der sich als Däne fühlt, der aber von seiner Abstammung her zu drei Vierteln ungarisch und zu einem Viertel kroatisch ist. Mein Vater ist jüdischer Herkunft, meine Mutter nicht. Was heißt das für mich? Was heißt es, alles Mögliche nur halb zu sein?» (42)

Mit diesem Bewußtsein ausgestattet, ist eine spannende, schmerzliche und vielschichtige Liebesgeschichte entstanden. Sie setzt sich aus Gesprächen mit Zeitzeugen, aus persönlichen Erlebnissen mit den hinreißenden Persönlichkeiten ihrer Großeltern, dem Studium von Texten aus Geschichtsbüchern und dem Internet, aus Fotografien, inneren Monologen und der Rekonstruktion von Dialogen, die ihre Großeltern geführt haben. Eine ganz besonders wertvolle Zeitzeugin ist Erzsi, eine gute Freundin der Großmutter. «Sie hatte zwei Persönlichkeiten», bekennt sie der Autorin. «Eine war förmlich. Hing an Statussymbolen. Traditionelles Frauenbild. Perfekte Haltung, siezte ihren Mann, offiziell nicht kommunistisch, nicht jüdisch, Vorzeigekinder. Alles insgesamt ein großer Erfolg. Die andere Seite hat sie mir gezeigt. Dann war sie albern. Wir haben viel gelacht. Sie war dann wie ein Teenager. ... Aber sie war kein glücklicher Mensch. Sie war im tiefsten Inneren sehr unsicher.» (53f.)

Und solchen Aussagen geht Johanna Adorján nach, um die Ursachen der tiefen psychischen Verunsicherung ihrer Großmutter aufzudecken. Dabei entsteht ein liebevolles Bild mit vielen Schattierungen und unerwarteten Belichtungseffekten: Ihr manchmal schwieriges Verhältnis zu ihrem Ehemann, ihre Kochkünste, ihre fremdsprachlichen Kenntnisse.

Auch die geschichtliche Einordnung der Lebenszeit ihrer Protagonisten gehört zu den Bemühungen, eine möglichst umfassende

Biographie zu schreiben. Sie teilt das Leben der Großeltern in drei Kapitel ein: Das erste Kapitel endet nach schrecklichen Erlebnissen in der nationalsozialistischen Ära mit dem Zweiten Weltkrieg, das zweite Kapitel geht bis zum ungarischen Aufstand im Herbst 1956 und das dritte beginnt mit der Flucht und dem Asyl in Dänemark. Doch wie verhält es sich mit den subjektiven Zeugnissen der Protagonisten? Wie haben sie ihr turbulentes Leben aus der Sicht von diskriminierten jüdischen Bürgern eingeschätzt? Gibt es persönliche Aufzeichnungen der Großeltern über ihr Leben? Der 1909 in einer ungarischen Kleinstadt geborene Großvater unternimmt fünf Jahre vor seinem freiwilligen Ausscheiden aus dem Leben diesen Versuch und bricht ihn nach wenigen Seiten ab. Sein in deutscher Sprache handschriftlich aufgezeichneter Bericht endet mitten in einem Nebensatz, wie uns Johanna Adorján mitteilt. Dennoch habe sie über ihn viel erfahren. Eine durch und durch jüdische Familiengeschichte sei es: «Die Buchhandlung seines Vaters wurde wegen der Judengesetze enteignet; zwei Cousins starben beim Zwangsarbeitsdienst jüdischer Männer; einige Verwandte wurden in Auschwitz vergast.» (77)

Und je tiefer die Autorin sich in die Familiengeschichte einliest, desto mehr Fragen tauchen auf. Was ist typisch jüdisch? Was aber ist typisch ungarisch? Die Antworten verweisen, wie in vielen anderen Lebensgeschichten über das Schicksal meist assimilierter jüdischer Menschen in Europa auf diffuse Vermutungen, jäh verächtete Behauptungen, manchmal auch stereotype Meinungen. Worin besteht der besondere biographische und kulturgeschichtliche Wert der vorliegenden Publikation? Der Leser wird aus dem Blickwinkel unterschiedlicher persönlicher Erfahrungen mit zwei europäischen Diktaturen und des dänischen Alltags mit den Irrungen und Wirrungen einer ungarisch-jüdischen Familie konfrontiert. Dazu gehört der Überlebenskampf in einem nationalsozialistischen Vernichtungslager ebenso wie die Konfrontation mit dem Kriegsalltag in Nordkorea, den der Großvater als zwangsverpflichteter Arzt in den frühen 1950er Jahren erleiden mußte. Und nicht zu vergessen die erlebnisreichen Jahre als Asylanter und Bürger der Republik Dänemark!

Johanna Adorján findet für die Beschreibung der unterschiedlichen Lebenswelten eine erfrischende sprachliche Umsetzung. Sie ist, ungeachtet ihrer innigen Beziehungen zu ihren Großeltern, frei von Rührseligkeit und Sentimentalität. Selbst die selbstbewußte Entscheidung der beiden alten Menschen, freiwillig aus dem Leben zu scheiden, akzeptiert sie. Um so unverständlicher ist es aber, daß sie von Selbstmord spricht. Wäre es nicht angebrachter gewesen, den «Final Exit» als überlegte Handlung zu charakterisieren? Denn wie sollten zwei sich liebende Menschen mit einem «Doppelselbstmord» von der Lebensbühne abtreten? Die Autorin findet dafür keine Begründung, wenn sie von einer angstbeladenen Tat und sogar von einer aggressiven Entscheidung spricht, die von einer egoistischen Einstellung gegenüber den Kindern gekennzeichnet sei. Verweist also der Titel der autobiographischen Erzählung auf eine «exklusive» Liebe, die auch die Kraft für ein exklusives Sterben fand?

Wolfgang Schlott, Bremen

¹Johanna Adorján, *Eine exklusive Liebe*. Luchterhand Literaturverlag, München 2009, 187 Seiten, Euro 17,95.

Der Herbst '89 und die deutsche Einheit

Willy Brandt – ein DDR-Minister, die Mauer – von den Alliierten errichtet, die Stasi – ein ganz normaler Nachrichtendienst. Diese und ähnlich klingende Aussagen finden sich in einer im Juli 2008 vom Forschungsverbund SED-Staat der Freien Universität Berlin vorgelegten Untersuchung.¹ Befragt wurden 5200 Schülerinnen und Schüler zwischen 15 und 17 Jahren aus Ostberlin und Brandenburg sowie aus Bayern und Nordrhein-Westfalen. Das Ergebnis zeigt eine nicht für möglich gehaltene Unkenntnis der DDR-Geschichte sowie ein sehr geschöntes Bild von den Verhältnissen im anderen deutschen Staat.

Die Studie hat Politiker, Pädagogen und politische Bildner aufgeschreckt. So bietet beispielsweise die Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur im laufenden Jahr zahllose Veranstaltungen zur «friedlichen Revolution» sowie zur deutschen Einheit an, um diesem Defizit zu begegnen. In den Printmedien und im Fernsehen, in Zeitzeugengesprächen und politischen Diskussionen wird noch einmal lebendig, was sich in der damaligen DDR im Herbst 1989 zugetragen hat. Die Bilder, die aus jener Zeit abgerufen werden, wecken Emotionen: Menschen gehen zu Tausenden auf die Straße, demonstrieren gegen das herrschende System eines Staatssozialismus, die «Ordnungshüter» von Polizei und Staatssicherheit prügeln auf sie ein, greifen wahllos aus der Menge einzelne Bürger heraus, darunter Frauen und Kinder, verladen sie auf Lastwagen. Tagelang werden sie unter unwürdigen Bedingungen festgehalten, bis sie wieder auf freien Fuß gesetzt werden. Doch der Druck auf das System läßt nicht nach, so daß sich das Politbüro veranlaßt sieht, am 9. November die Ost- und Westberlin seit einem guten Vierteljahrhundert trennende Mauer zu öffnen und ihren Bürgern in einem wahren Ansturm den Zugang zum Westen zu ermöglichen – eine Vorwegnahme der deutschen Einheit im Taumel von Glück und Begeisterung.

Der ereignisreiche und geschichtsträchtige Herbst '89 soll entsprechend bundesdeutscher Geschichtspolitik im nationalen Gedenken verankert und Teil deutscher Gedächtniskultur werden. Dabei wird der Fall der Mauer zu einem Symbol gesamtdeutscher, ja europäischer Einheit. Den Zusammenhang von nationaler und europäischer Bedeutung des Mauerfalls brachten Bundeskanzler Helmut Kohl und Papst Johannes Paul II. Jahre später zum Ausdruck, als sie 1996 gemeinsam von Ost nach West das Brandenburger Tor durchschritten. Ihre stille Botschaft lautete: Wie der Zusammenbruch des Kommunismus in Europa nicht von der Lösung der deutschen Frage zu trennen war, so lag der Anfang dieser Entwicklung in Polen, in der Heimat des Papstes, wo bereits am 4. Juni 1989 durch die halbfreien Wahlen die Herrschaft der kommunistischen Partei gebrochen und das Land mit dem 24. August 1989 von Ministerpräsident Tadeusz Mazowiecki, einem vormaligen Dissidenten, regiert wurde.

«Friedliche Revolution» oder «Wende»?

Die symbolische Bedeutung, die dem 9. November zukommt, hätte es nahegelegt, dieses Datum in den Rang eines nationalen Gedenktages zu erheben. Dies stand in der Tat vor 20 Jahren zur Debatte. Doch angesichts der erinnerungspolitisch widersprüchlichen Überfrachtung des 9. Novembers – 1918 Novemberrevolution und Gründung der Weimarer Republik, 1923 Hitlers Putschversuch, der in der Hitlerdiktatur zum Gründungsmythos des Dritten Reiches stilisiert wurde, sowie 1938 die sogenannte Kristallnacht als Auftakt zum Holocaust – nahm man davon Abstand. Vor allem stand zu befürchten, daß die Erinnerung an die Pogromnacht durch einen dem Mauerfall gewidmeten Gedenktag in den Hintergrund gedrängt würde. So entschied man sich für den 3. Oktober, an dem 1990 die DDR dem Geltungsbereich des

Grundgesetzes nach Art. 23 beitrug, und nahm dabei den Mangel an emotionaler Faszination in Kauf, die dem 9. November als Erinnerung an den Mauerfall eigen ist.

Inzwischen hat es sich eingebürgert, die Ereignisse im Herbst 1989 unter dem Begriff «Friedliche Revolution» zu summieren. Dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, daß sie letztendlich den Fall der Mauer bewirkt und damit den Weg zur deutschen Einheit eröffnet hat. Doch handelte es sich wirklich um eine Revolution? Barrikaden wurden nicht errichtet, es fielen auch keine Schüsse, und die Mauer wurde nicht erstürmt, sondern es wurden am 9. November durch Beschluß des Politbüros die Grenzübergänge geöffnet. Dieser Mangel an revolutionären Elementen hat dazu geführt, daß neben der «friedlichen Revolution» ein anderer, gleichfalls bis heute gebräuchlicher Begriff, nämlich die «Wende», in Umlauf kam. Natürlich nicht jene, die Egon Krenz nach der Machtübernahme Erich Honeckers in seiner Rede am 3. November verkündet hatte, wenngleich auch sie dem Herbst '89 zuzurechnen ist. Krenz' «politische Wende» sollte dem Ziel dienen, «den Sozialismus für jeden Bürger unseres Landes lebenswerter zu gestalten».² Es war eine von oben angesagte Wende, die bei denen, die zu Zigtausenden auf die Straße gingen, kein Vertrauen mehr fand. Zu einer «Wende» anderer Art war es am 9. Oktober gekommen, als sich nach dem Friedensgebet in der Leipziger Nikolaikirche ein an die 70000 Menschen umfassender Demonstrationzug bildete, der unter den Rufen «Wir sind das Volk» und «Keine Gewalt» Auge in Auge mit den bewaffneten Sicherheitskräften durch die Straßen zog, ohne daß diese, anders als in Ostberlin im Umfeld dieses 40. Jahrestages der DDR, eingegriffen hätten. Dieser Tag signalisierte das Ende des gewaltsamen Einschreitens der Sicherheitskräfte gegen friedliche Demonstranten sowie den Beginn eines gesellschaftlichen Dialogs zur Reform des sozialistischen Systems. Eine «Wende» hin zur Einheit Deutschlands wird allerdings erst mit und nach dem Mauerfall erkennbar, am deutlichsten, als die Dresdener in ihrer Stadt am 19. Dezember Bundeskanzler Helmut Kohl leibhaftig vor sich sahen und seiner Rede lauschen konnten. An diesem Tag wandelte sich die Losung «Wir sind das Volk» in «Wir sind ein Volk», womit in der Masse der Bevölkerung die Absage an den Sozialismus besiegelt und der Weg zur deutschen Einheit beschritten war.

Die Überlegung hat gezeigt, daß sich keine ungebrochene Linie von der «friedlichen Revolution» zur deutschen Einheit ziehen läßt. Weder der Begriff «Revolution» noch der der «Wende» kann für die Entwicklung im Herbst '89 eine ausschließliche Gültigkeit beanspruchen. Zur Erhärtung dieser These sollen im Folgenden die Gruppen der «friedlichen Revolution» samt ihrer Programme untersucht werden.

Opposition sucht Reform des sozialistischen Systems

An Widerstand und Opposition einzelner und kleinster Gruppen hat es in der DDR zu keiner Zeit gefehlt.³ Doch erst in den achtziger Jahren kommt es vermehrt zur Bildung verschiedener Initiativgruppen, zumeist mit einem evangelisch-kirchlichen Hintergrund. Besonders aktiv wurden sie im Umfeld der Kommunalwahlen vom 7. Mai 1989. Sie riefen vor den Wahlen zum Boykott auf, und am Wahltag gelang es ihnen in vielen Städten und Dörfern, die Auszählung der Stimmen zu kontrollieren, Wahlfälschungen aufzudecken und im Nachhinein gegen sie zu demonstrieren, wobei es zu Auseinandersetzungen mit den Sicherheitskräften sowie zu zahlreichen Verhaftungen kam.

Der Aufruf zum Wahlboykott und der Protest gegen die Fälschung der Wahlen, bei denen nachweislich 20% der abgegebenen

² Karl Otto Conrady, *Deutsche Wendezeit*, in: ders., Hrsg., *Vom einen Land und vom andern*. Frankfurt/M. 1993, 188f.

³ Vgl. die umfangreiche Untersuchung von Ehrhart Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR 1949-1989*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 346. Bonn 1997.

¹ Monika Deutz-Schroeder, Klaus Schroeder, *Soziales Paradies oder Stasi-Staat? Das DDR-Bild von Schülern – ein Ost-West-Vergleich*. München 2008.

Neinstimmen unterschlagen wurden, können als Vorspiel für die Herbstereignisse gewertet werden. Ab September kam es dann durch den Zusammenschluß verschiedener Friedens-, Menschenrechts- und Umweltgruppen zur Bildung größerer oppositioneller Gruppierungen wie die Bürgerbewegungen «Demokratie jetzt», «Neues Forum» und «Demokratischer Aufbruch», dem auch Angela Merkel angehörte. Untersucht man die Aufrufe und Programme dieser Gruppen, dann fällt auf, daß jeder Hinweis auf die Einheit Deutschlands fehlt. Sie lag zu diesem Zeitpunkt sowohl bei den Politikern der Bundesrepublik als auch bei den Oppositionsgruppen in der DDR jenseits des Horizonts realer Möglichkeiten. Doch unabhängig davon gab es innerhalb der Oppositionsgruppen das ehrgeizige, wenngleich illusorische Bemühen, durch die Reform des sozialistischen Systems eine Alternative zur kapitalistischen Bundesrepublik zu schaffen. Und mancher der damaligen Akteure hat dem Scheitern dieses Vorhabens noch weit über den Tag der Wiedervereinigung hinaus nachgetrauert. Daher ist es durchaus verständlich, daß sich nur einzelne Oppositionelle zur nationalen Frage geäußert haben⁴, doch wurden derlei Überlegungen von der Bürgerbewegung im Herbst '89 (noch) nicht aufgegriffen, und dies nicht nur aus taktischen Gründen. So war also das von den Oppositionellen verfolgte Ziel nicht die Abschaffung des sozialistischen Systems, sondern seine Reform. Am deutlichsten wird dies in einem «Appell für eine vereinigte Linke». Die Verfasser beurteilen die auf einen Systemwechsel zielenden Entwicklungen in der Sowjetunion, in Polen und Ungarn äußerst kritisch. Sie warnen vor den dortigen, nach ihrer Meinung negativen Auswirkungen, «wenn zum Problem des verschleppten Wandels noch die Abwesenheit tragfähiger sozialistischer Konzepte hinzukommt». Bei einer etwa mit Polen vergleichbaren Entwicklung in der DDR sehen sie «die Gefahren eines Ausverkaufs an den Kapitalismus», bescheinigen aber andererseits der DDR in Verkenntung der Tatsachen «die besten wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen für einen erfolgreichen radikalen gesellschaftlichen Wandel in Richtung Sozialismus, wenn es gelingt, die zweifellos starken sozialistischen Potentiale für eine solche Perspektive wiederzugewinnen.»⁵

Auch andere basisdemokratische Gruppierungen blieben dem Sozialismus verpflichtet. So wandte sich «Demokratie jetzt» in einem Aufruf vom 12. September einerseits gegen den Staatssozialismus, hielt aber andererseits an der Möglichkeit sozialistischer Erneuerung fest: «Der Sozialismus muß nun seine eigentliche, demokratische Gestalt finden, wenn er nicht verloren gehen soll. Er darf nicht verloren gehen, weil die bedrohte Menschheit auf der Suche nach überlebendfähigen Formen menschlichen Zusammenlebens Alternativen zur westlichen Konsumgesellschaft braucht, deren Wohlstand die übrige Welt bezahlen muß.»⁶

Eine besonders große Breitenwirkung besaß das am 13. September gegründete und um Legalität bemühte «Neue Forum». In ihrem Gründungspapier gehen die Initiatoren von einer gestörten Kommunikation zwischen Staat und Gesellschaft aus. Folgerichtig verstand sich das Neue Forum als «politische Plattform» eines umfassenden Dialogs zur Umgestaltung der Gesellschaft. Die Verfasser bringen die Absicht zum Ausdruck, «das Bewährte erhalten und doch Platz für Erneuerung schaffen» zu wollen. Wohl mit dem Blick auf die Bundesrepublik wird eine «Entartung in eine Ellbogengesellschaft» abgelehnt.⁷ Ansätze eines konkreten Programms fehlen.

Diese finden sich beim «Demokratischen Aufbruch», der sich im Oktober konstituierte. In einem Grundsatzpapier vom Dezember werden «die SED und ihre unkritischen Verbündeten»

⁴ Vgl. etwa den Beitrag von Konrad Weiß, Mitbegründer von «Demokratie jetzt», in: «Die Zeit» vom 30. Juni 1989, «Nachdenken über deutsche Einheit. Eine Stimme aus dem anderen deutschen Staat». Weiß plädiert dafür, sich nicht mit der Spaltung Deutschlands abzufinden, sondern in der Einheit einen Wert zu erkennen. Allerdings sieht er in ihr ein nur in einem langwierigen Prozeß wechselseitiger Annäherung erreichbares Fernziel.

⁵ Oktober 1989. Wider den Schlaf der Vernunft. Berlin 1989, 12f.

⁶ Ebd., 20.

⁷ Ebd., 18.

dafür verantwortlich gemacht, «daß es zu politischen, ökonomischen, sozialen und ökologischen Krisenerscheinungen in der DDR gekommen ist», die «zu einer Glaubwürdigkeitskrise des <Sozialismus> geführt» hätten. Doch diese Kritik bedeute «keine grundsätzliche Absage an die Vision einer sozialistischen Gesellschaftsordnung».⁸

Als einzige Reformbewegung spricht der Demokratische Aufbruch, wenngleich relativ spät, die deutsche Frage an. Betont wird das «in der Einheit deutscher Geschichte und Kultur (begründete) besondere Verhältnis» zur Bundesrepublik. In Übereinstimmung mit dem von Bundeskanzler Helmut Kohl am 28. November vorgelegten 10-Punkte-Plan hält der Demokratische Aufbruch in seinem Dezemberpapier eine «schrittweise Konföderation beider deutscher Staaten [...] im Rahmen einer europäischen Friedensordnung» für möglich.⁹ Mit dieser Auffassung stand der «Demokratische Aufbruch» im Unterschied zu den anderen linksorientierten Oppositionsgruppen ziemlich weit rechts, was seine spätere Fusion mit der CDU erklärt.

Einen besonderen Platz innerhalb der «friedlichen Revolution» nimmt die Gründung einer Sozialdemokratischen Partei (SDP) ein. Mit ihr wurde deutlicher als bei den anderen Initiativgruppen der politische Monopolanspruch der SED in Frage gestellt. Erste Überlegungen zur Parteigründung gingen von den evangelischen Pfarrern Martin Gutseit und Markus Meckel aus. Sie lieferten den Entwurf für den «Aufruf» vom 24. Juli 1989, der die Leitlinien einer zu gründenden Sozialdemokratischen Partei enthielt. Ziel war die Bildung einer «an Demokratie und sozialer Gerechtigkeit» orientierten, ökologisch bestimmten «Alternative» zum SED-Regime, das für die Diskreditierung des Sozialismus verantwortlich gemacht wurde.

Der «Aufruf» hält an der «Zweistaatlichkeit in Deutschland» fest, wobei diese interessanterweise mit der «schuldhaften Vergangenheit» begründet wird, eine Argumentation, die, wenngleich umstritten, in evangelischen, zumal mit der «friedlichen Revolution» verbundenen Kreisen verbreitet war.

Offiziell wurde die SDP am 7. Oktober 1989, dem 40. Jahrestag der DDR, gegründet. Auf ihrer 1. Delegiertenversammlung vom 13. Januar 1990 wurde in deutlicher Hinwendung zur bundesdeutschen Schwesterpartei die Umbenennung in SPD vollzogen, womit die am 26. September 1990 erfolgte Vereinigung beider Parteien vorgezeichnet war.

Gescheiterter Machterhalt der SED

Nach dem Rücktritt Erich Honeckers versuchte die SED-Führung unter dem neuen Generalsekretär Egon Krenz, die reformsozialistischen Bestrebungen einer zu Massenprotesten angewachsenen Opposition zu ihrem Machterhalt zu nutzen. Der letztlich gescheiterte Versuch war möglich, weil das oppositionelle Gedankengut eines «demokratischen Sozialismus» bis weit in die Partei Fürsprecher gefunden hatte. Deutlich wurde dies am 4. November, einen Tag nach der Rede von Egon Krenz, in der er eine «politische Wende» angekündigt hatte. Damals kamen auf einer Massenkundgebung auf dem Berliner Alexanderplatz neben namhaften Schriftstellern und Kulturschaffenden auch führende Vertreter der SED zu Wort, die sich für eine revolutionäre Erneuerung der DDR aussprachen.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang ein im wesentlichen von den Brüdern André und Michael Brie, den Mitbegründern der im Dezember 1989 an die Stelle der SED getretenen «Partei des Demokratischen Sozialismus» (PDS), verfaßtes und am Vorabend des 40. Jahrestages der DDR publiziertes Papier «Zur gegenwärtigen Lage der DDR und Konsequenzen für die Gestaltung der Politik der SED». Darin fordern sie angesichts der Krise eine unabdingbar gewordene Umgestaltung der von der SED verfolgten Politik. Unmißverständlich heißt es einleitend: «Nur wenn sich unsere Partei an die Spitze der unaufschiebbar

⁸ Ebd., 22f.

⁹ Ebd., 22.

gewordenen Erneuerung stellt, kann der sozialistische Charakter unserer gesellschaftlichen Entwicklung gewahrt und ausgebaut sowie das Erreichte gesichert werden.»¹⁰ Die Verfasser sind sich darüber im klaren, daß die Existenz der DDR als «*der andere deutsche Staat*» von seiner sozialistischen Grundlage abhängt. Hellsichtig konstatieren sie, daß «eine Vereinnahmung der DDR durch die BRD [...] nicht ausgeschlossen werden» kann, falls die erforderlichen Reformen ausbleiben.¹¹ Es sollte sich indes in Kürze zeigen, daß das SED-Regime nicht mehr reformierbar war, weder von oben noch von unten.

Ziele und Absichten der «friedlichen Revolution»

Wenngleich die «friedliche Revolution» weder eine Erneuerung des Sozialismus noch auf direktem Weg die Abschaffung der DDR und trotz mancher Mythenbildung erst recht nicht die Einheit Deutschlands bewirkt hat, so schmälert das doch nicht ihr Verdienst. Immerhin haben die verschiedenen Initiativgruppen unter Inkaufnahme des persönlichen Risikos ihrer Akteure, geprügelt, verhaftet, ausgewiesen oder zu Gefängnisstrafen verurteilt zu werden, die Massenproteste im Herbst '89 erst ermöglicht. Dazu muß man wissen, daß die Mentalität der DDR-Bürger weitgehend durch eine Art Doppelleben bestimmt war. Die Überlebensstrategie äußerer Anpassung verband man mit innerer Ablehnung des Systems. Während man tagsüber im Berufsleben dem Druck des Systems ausgesetzt war, zog man sich nach Feierabend ins Privatleben zurück, schaltete das Westfernsehen ein und beging auf diese Weise für ein paar Stunden geistige Republikflucht. Auch informierte man sich auf diesem Weg über Vorgänge in der DDR, die in den eigenen Medien der Zensur zum Opfer fielen. Die Krise im Herbst '89 steigerte dann den immer schon empfundenen Widerspruch zwischen dem sozialistischen Ideal und der konkret erfahrenen Wirklichkeit. Im gleichen Maße wuchs bei den Bürgern die Spannung zwischen äußerer Anpassung und innerer Verweigerung. Um sich von diesem inneren Druck zu befreien, gaben die Bürger in den Herbstmonaten in wachsender Zahl ihre Anpassungshaltung auf und machten ihren bisherigen heimlichen Protest öffentlich, indem sie dem Ruf der Gruppen folgten und sich zu Massendemonstrationen formierten. Für viele war dies ein Akt innerer Befreiung von einem Leben in ständiger Lüge sowie eine Erfahrung der befreienden Kraft der Wahrheit, die sie zu ihrem mutigen Auftreten befähigte. Allerdings sollte sich zeigen, daß jene, die zu Hunderttausenden auf die Straße gingen, die Hoffnung der Organisatoren auf einen «erneuerten Sozialismus» nicht teilten. Angesichts ihrer angestauten Frustration langjähriger Sozialismuserfahrung neigten die Massen keineswegs dazu, sich auf das Experiment eines reformierten Sozialismus einzulassen und sich für den Bestand ihres Staates einzusetzen. Sie verlangten vielmehr mit wachsender Ungeduld nach der Einheit Deutschlands unter dem Vorzeichen der prosperierenden Bundesrepublik.

Eine weitere, nicht zu unterschätzende Bedeutung der «friedlichen Revolution» liegt in der Entideologisierung sozial-ethischer Grundwerte. Jahrzehnte lang hatte das geistige Monopol der SED diese Grundwerte für sich okkupiert, ihren Sinn ideologisch verkehrt und sie in dieser Verkehrung als Stützen ihrer Macht mißbraucht. Dies hatte beispielsweise zur Folge, daß der Begriff «Friede», vom liturgischen Gebrauch abgesehen, in der kirchlichen Verkündigungssprache weitgehend vermieden wurde, um nicht in den Verdacht zu geraten, den Herrschenden nach dem Mund zu reden. Es muß daher als großes Verdienst gewertet werden, daß es den verschiedenen Gruppierungen der «friedlichen Revolution» gelungen ist, die vom System okkupierten Grundwerte wie Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit aus ihrer Ideologisierung zu befreien, sie in den gesellschaftlichen Dialog einzubringen und ihren Anspruch gegen das System geltend zu machen.

¹⁰ Ebd., 106.

¹¹ Ebd., 108f.

Evangelische Kirchen und «friedliche Revolution»

Sucht man nach Orten der «friedlichen Revolution», dann stößt man auf bestimmte kirchliche Zentren, so etwa in Ostberlin auf die Zions-, Samariter- und Gethsemanekirche, in Leipzig auf die Nikolaikirche. Dieser Befund ist nicht zufällig, sondern hängt mit der Standortbestimmung der evangelischen Kirche im sozialistischen System und dem sich daraus ergebenden Verhältnis zu den oppositionellen Gruppen zusammen.

Nach dem erbitterten, mit hohen kirchlichen Verlusten verbundenen Kirchenkampf der fünfziger Jahre lösten sich die evangelischen Landeskirchen ein Jahr nach der neuen, sozialistischen Verfassung von 1968 aus der grenzüberschreitenden organisierten Einheit mit der EKD und gründeten einen eigenen Kirchenbund. Als Kirche in der DDR bestimmten sie dann auf der Eisenacher Bundessynode (1971) ihre Position als «Kirche im Sozialismus». Der entsprechende Passus lautet: «Eine Zeugnis- und Dienstgemeinschaft von Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik wird ihren Ort genau zu bedenken haben: In dieser so geprägten Gesellschaft, nicht *neben* ihr, nicht *gegen* sie.»¹² Einerseits bedeutet diese Erklärung eine von der SED- und Staatsführung eingeforderte Anerkennung des sozialistischen Systems, andererseits versprach sich die evangelische Kirche in eben diesem System eine bessere Wirkmöglichkeit ihrer gesellschaftlichen Diakonie.

Grundsätzlich bestand die Wirkmöglichkeit beider Kirchen in ihrer spezifischen Situation, die dadurch gekennzeichnet war, daß sie in dem monolithisch verfaßten sozialistischen System als einzige eigenständige Großorganisationen präsent waren. Von gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen ausgegrenzt, boten sie doch für viele einen, wenn auch vom Staatssicherheitsdienst überwachten, Freiraum, den es sonst in der DDR nicht gab, der eine Sogwirkung ausübte und mancherlei Aktivitäten zuließ. Diesen Freiraum haben beide Kirchen genutzt, wenngleich aufgrund ihres unterschiedlichen Selbstverständnisses und ihrer jeweiligen Strukturen auf je eigene Weise. So konnten im Raum der Kirche Bewußtseinsinhalte, die durch das sozialistische System einem Prozeß der Verdrängung unterlagen, unterdrückt, tabuisiert und zensiert wurden, bewußtgemacht werden. Dazu ein Beispiel: Am 9. Mai 1981 trat eine Dresdener Initiativgruppe «Sozialer Friedensdienst» mit einem – illegalen – Aufruf an die Öffentlichkeit. In der Sache ging es um eine Alternative zum Armeedienst, ob mit der Waffe oder mit dem Spaten. Die betroffenen «jungen Freunde» wurden aufgefordert, sich zur Unterstützung des Aufrufs an ihre Landessynoden zu wenden, damit diese sich damit befaßten, das Anliegen an die Bundessynode weiterleiteten, die ihrerseits die Kirchenleitung beauftragen sollte, in Verhandlungen mit dem Staat die Verwirklichung dieser Basisinitiative anzustreben. Die Dinge nahmen in der Tat diesen Verlauf, doch scheiterte die Initiative an der Weigerung von Partei und Regierung, den gewünschten «Sozialen Friedensdienst» einzuführen. Trotz dieser ablehnenden Haltung blieb jedoch als positiver Ertrag eine weit über die Kirche hinausgehende Sensibilisierung für die Friedensproblematik und die Frage eines zivilen Ersatzdienstes.

Diese gesellschaftliche Relevanz der evangelischen Kirche als «Kirche im Sozialismus» war freilich in einem doppelten Sinn begrenzt: Zum einen war jede seitens der Kirche geäußerte Gesellschaftskritik an die grundsätzliche Akzeptanz des sozialistischen Systems gebunden, zum anderen konnte sich die Kirche nur dann zur Befürworterin gesellschaftlicher Anliegen machen, wenn sich diese aus ihrem eigenen Auftrag begründen ließen, ein Aspekt, der für das Verhältnis der evangelischen Kirche zu den Initiativgruppen von Bedeutung war. Die Formel «Kirche im Sozialismus» implizierte neben der gesellschaftlichen Diakonie auch den Anspruch, «Kirche für andere» zu sein und jenen Schutz zu bieten, die sonst in Verfolgung ihrer Anliegen kriminalisiert

¹² Zitiert nach «Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin (Ost) 1981, 172.

werden konnten. Dies traf auf die oppositionellen Gruppen zu, die – weitgehend von evangelischen Pfarrern und Theologen¹³ inspiriert und organisiert – als Friedens-, Menschenrechts- und Ökogruppen Anliegen verfolgten, die sich auch von der biblischen Botschaft begründen ließen.

Der den Gruppen gewährte kirchliche Schutz sowie das gesellschaftliche Engagement der Pfarrer war indes nicht konfliktfrei. Partei- und Staatsführung registrierten den Prozeß der Gruppenbildung im Schutzraum der Kirche mit deutlichem Mißbehagen. Aus ihrer Sicht trug diese nicht mehr tolerierbare Entwicklung zu einer Destabilisierung des Systems bei. Am 19. Februar 1988 gab Politbüromitglied Werner Jarowinsky gegenüber dem Kirchenbundvorsitzenden Bischof Werner Leich eine Erklärung ab, die in ihrer Schärfe an das Vokabular der fünfziger Jahre erinnert und die Aussage enthält, es müsse damit Schluß sein, «die Kirche zu Oppositionslokalen gegen den Staat zu machen».¹⁴ Trotz dieser Drohung hielt die evangelische Kirche an ihrer Schutzfunktion fest, wenngleich es auch zwischen ihr und den Gruppen zu mancherlei Belastungen kam. Nach dem Machtantritt von Egon Krenz lösten sich die Gruppen zunehmend aus der kirchlichen Schirmherrschaft und wählten den direkten Weg in die Öffentlichkeit, während die Kirchenleitung weiterhin an ihrer Verhandlungsstrategie mit den staatlichen Stellen festhielt.

Eine «protestantische Revolution»?

Bei der engen Verflechtung der oppositionellen Gruppen mit der evangelischen Kirche stellt sich die Frage, ob es sich bei der «friedlichen Revolution» im Grunde um eine «protestantische Revolution» gehandelt hat.¹⁵ Der evangelische Theologe Ehrhart Neubert, auf den der Begriff zurückgeht, beruft sich dabei nicht auf die Schutzfunktion seiner Kirche für die oppositionellen Gruppen und deren Inspiration und Leitung durch Pfarrer und Theologen. Schon gar nicht nimmt er dafür die «offizielle Kirche» in Anspruch, der er sehr einseitig bescheinigt, «das politische System stabilisiert und zur Loyalität aufgerufen» zu haben. Ihm geht es vielmehr grundsätzlich um den «Zusammenhang zwischen dem Wesen des Protestantismus in der Modifikation seiner historisch konkreten Erscheinung und dem gesellschaftlichen Prozeß der Aufhebung des real-existierenden Sozialismus in der DDR».¹⁶ Er stützt sich dabei auf Max Weber und dessen These, daß der «Geist des Kapitalismus» dem Protestantismus eigen sei, wobei sich aus ihm zugleich «dessen religiös gestützte Kritik» ergibt. Seine Folgerung: «Im Freiheitskampf in der DDR ging es um die Freiheit der Produktion und um die Befreiung von der Orientierung auf die Produktion.»¹⁷ Dabei sieht Neubert den Protestantismus als Erben der liberalen Tradition «im Sinne einer bürgerlich-kapitalistischen Ordnungsvorstellung», von der sich die Akteure der Herbstrevolution hätten leiten lassen.¹⁸ Angesichts der Programmatik der oppositionellen Gruppen, die jeden Bezug auf Max Weber und die von Neubert im Nachhinein entwickelten Gedankengänge vermissen lassen, erscheint die These von der «protestantischen Revolution» doch recht

zweifelhaft und wenig schlüssig. Für die unbestrittene Dominanz der Protestanten bei der «friedlichen Revolution» war vielmehr das Selbstverständnis der evangelischen Kirche als «Kirche im Sozialismus» ausschlaggebend und nicht ein vom «Geist des Kapitalismus» bestimmter Kulturprotestantismus, für den es in der weitgehend atheisierten DDR ohnehin kaum eine Basis gab.

Die Position der katholischen Kirche

Neuberts These von der «protestantischen Revolution» besagt auch, daß die katholische Kirche keinen Einfluß auf die Veränderungen im Herbst '89 genommen hat. Er fragt, warum sie nicht annähernd die Funktion der evangelischen Kirche erfüllte, ohne darauf eine Antwort zu geben. Er verweist lediglich auf eine Erklärung des Berliner Ordinarius Georg Sterzinsky, die er vor der evangelischen Bundessynode im Februar 1990 abgegeben hat: «Wir werden noch viel überlegen müssen, worin eigentlich unser Versagen auf katholischer Seite bestanden hat.»¹⁹ Aber erklärt sich die Tatsache, daß sich die katholischen Bischöfe öffentlich erst zu Wort meldeten, als die Menschen bereits zu Tausenden auf die Straße gingen, um ihren Protest gegen die herrschenden Verhältnisse zum Ausdruck zu bringen, aus einem «Versagen»? Daß sie es abgelehnt hat, den oppositionellen Gruppen in den achtziger Jahren unter ihrem Dach Schutz zu bieten und ihre Anliegen öffentlich zu unterstützen, ergab sich aus ihrem Selbstverständnis. Anders als die evangelische Kirche hat sie weder die organisatorische Gemeinschaft mit den westlichen Bistümern aufgekündigt, noch hat sie sich als «Kirche im Sozialismus» deklariert. Ihre Einstellung zum Staat wie zur sozialistischen Gesellschaft war durch die von Kardinal Alfred Bengsch vorgegebene kirchenpolitische Linie einer «loyalen Distanz» bestimmt. Ihr Ziel war es, im ungeliebten System zu «überwintern» und durch gesellschaftspolitische Distanz mögliche Konflikte zu vermeiden. Dabei hat es bereits in den sechziger Jahren unter Berufung auf die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums nicht an einzelnen Versuchen gefehlt, sich mit dem sozialistischen System kritisch auseinanderzusetzen, doch derlei Bestrebungen führten zu innerkirchlichen Konflikten und wurden – mitunter in Absprache mit dem Staatssicherheitsdienst – durch die Berliner Kirchenleitung unterdrückt und unterbunden.²⁰ So war es durchaus folgerichtig, daß die katholische Kirche erst dann ihre Stimme erhob, als die Schwäche des Systems offenkundig war, das Ende der DDR absehbar wurde und sich die Aussicht auf die Einheit Deutschlands eröffnete.

Eine vorsichtige Trendwende hatte sich allerdings mit dem lediglich an Priester und Diakone gerichteten Pastoralbrief der Bischöfe «Katholische Kirche im sozialistischen Staat» vom 8. September 1986 angekündigt. Ohne auf die bisherige Distanz zu Staat und Gesellschaft einzugehen, stellen die Bischöfe nunmehr ernsthaft die Frage nach der «Chance, uns als Christen in die Bereiche einzubringen, die durch den Anspruch der sozialistischen Gesellschaft und ihrer prägenden Weltanschauung gekennzeichnet sind». Und sie beantworten sie, allerdings mit Einschränkungen, positiv. Im Kern ging es den Bischöfen darum, die Laien durch den Klerus anzuleiten, in der sozialistischen Gesellschaft durch sachgerechte Arbeit und ein menschenfreundliches Verhalten an der «Heiligung der Welt» mitzuwirken und so ihren Ort in der sozialistischen Gesellschaft als Chance eines «christlichen Weltendienstes» zu erkennen. So gesehen verblieb die Trendwende im privaten Bereich des Glaubenszeugnisses der einzelnen Christen. Ausdrücklich verweisen die Bischöfe darauf, daß es zu diesem «Weltdienst» keinerlei «Mitgliedschaft in irgendwelchen Gruppierungen, Parteien oder Organisationen» bedarf, womit sie sich auch indirekt von den zu dieser Zeit bereits im evangelischen Raum agierenden verschiedenen Initiativgruppen absetzen. Zudem bedeutete dieses Verständnis von «Weltdienst», daß

¹³ Zu nennen wären vor allem die Pfarrer und Theologen Rainer Eppelmann, Heino Falcke, Christian Führer, Joachim Gauck, Friedrich Magirus, Markus Meckel, Ehrhart Neubert, Rudi Pahnke, Edelbert Richter, Walter Schilling, Friedrich Schorlemmer, Hans-Jochen Tschiche, Wolfgang Ullmann, Christoph Wonneberger. Einige der hier aufgeführten Pfarrer und Theologen gaben in Zusammenhang mit dem deutschen Einigungsprozeß ihr Amt auf und wechselten in die Politik.

¹⁴ epd Dokumentation 43/1988, 61-65.

¹⁵ Ehrhart Neubert, Eine protestantische Revolution. Osnabrück 1990; ders., Eine protestantische Revolution, in: Deutschland Archiv 23/1990, 704-713; ders., Protestantische Kultur und DDR-Revolution, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 1991, B 19, 21-29.

¹⁶ Ehrhart Neubert, Eine protestantische Revolution, Deutschland Archiv 23/1990, 704.

¹⁷ Ebd., 705. Ehrhart Neubert, Eine protestantische Revolution. Osnabrück 1990; ders., Eine protestantische Revolution, in: Deutschland Archiv 23/1990, 704-713; ders., Protestantische Kultur und DDR-Revolution, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 1991, B 19, 21-29.

¹⁸ Ebd., 708.

¹⁹ Ebd., 704.

²⁰ Vgl. z.B. meinen Beitrag, Der Arbeitskreis «Pacem in terris», in: Orientierung 59 (1995), 79ff.

dazu auch keine besonderen kirchlichen Strukturen erforderlich waren, was zur Folge hatte, daß von diesem Pastoralbrief kein erkennbarer Impuls ausging.²¹

Eine deutlichere Hinwendung zur Realität war dann die am 2. Dezember 1987 nach langem Zögern erklärte Bereitschaft, an der Ökumenischen Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung mit 25 Delegierten teilzunehmen und die gesellschaftskritischen Aussagen der am 15. Februar 1988 eröffneten Versammlung mitzutragen.²²

Angesichts der sich zuspitzenden Entwicklung im Herbst '89 gaben dann die Bischöfe ihre bisherige politische Zurückhaltung auf. Ausgehend von dem Massenexodus von DDR-Bürgern forderten sie in ihren Hirtenbriefen die staatlichen Stellen auf, ehrlich über die Ursachen der Massenabwanderung nachzudenken, Fehler einzugestehen und auf der Basis eines gesellschaftlichen Dialogs Reformen einzuleiten, damit sich keiner mehr gezwungen sieht, das Land zu verlassen. Im Laufe des Oktobers wurden die Aussagen der Bischöfe immer politischer. Sie verurteilten die Gewaltanwendung gegen Demonstranten, forderten «Freizügigkeit» sowie «Rede- und Meinungsfreiheit», stellten die «führende Rolle der Partei» in Frage, sprachen sich für die «Zulassung oppositioneller Gruppen und Parteien» aus sowie für «effektivere Wirtschaftsstrukturen» – alles Forderungen, wie sie auch von den Massen auf den Straßen erhoben wurden.

Allerdings mußten sich die Bischöfe inner- wie außerkirchlich den Vorwurf gefallen lassen, in letzter Sekunde auf den fahrenden Zug aufgesprungen zu sein. Den wiesen allerdings die Bischöfe entschieden zurück. So verneint die Berliner Bischofskonferenz in ihrem Silvester-Hirtenbrief, «in den Sog der Veränderungen» geraten zu sein. Zudem behaupten sie, es seien «die gleichen Grundsätze, die unser bisheriges und unser jetziges Verhalten bestimmen. Seinerzeit ließen sie uns gegenüber dem Machtanspruch des sozialistischen Staates unter Führung der SED eine klare Haltung der Verweigerung einnehmen und die Beziehungen auf unbedingt notwendige Sachgespräche beschränken. Heute ist angesichts einer Entwicklung, die auf ein sich demokratisch öffnendes Gemeinwesen hingeht, eine engagierte Mitwirkung von uns allen gefordert.»²³ Sehr überzeugend ist diese Argumentation allerdings nicht, handelt es sich doch um gegensätzliche Grundsätze, die sich allerdings aus dem Selbstverständnis der katholischen Kirche in der DDR erklären lassen, für die im Spätherbst 1989 die lange Phase der «Überwinterung» zu Ende ging und die sich nun auf die veränderten Verhältnisse neu einstellte. Nun waren offenbar politische Aussagen opportun, die jahrzehntelang mit erheblichem theologischem Aufwand als grundsätzlich mit dem kirchlichen Selbstverständnis nicht vereinbar galten.

Die weitere Entwicklung soll nur kurz skizziert werden. Im Zuge einer Reformierung der Ost-CDU kam es zu einem massenweisen Eintritt von engagierten katholischen Christen, aus deren Reihen sich dann auch zahlreiche Kandidaten für die ersten und zugleich letzten freien Volkskammerwahlen vom 18. März 1990 rekrutierten. Mit dem Wahlsieg der aus Ost-CDU, Deutsche Soziale Union (DSU) und Demokratischer Aufbruch (DA) bestehenden «Allianz für Deutschland» mit 48% der Stimmen waren Katholiken in der Volkskammer überproportional vertreten. Die SPD blieb mit 21,7% weit unter ihren Erwartungen und ging nach der Wahl zur Regierungsbildung mit der siegreichen Allianz für Deutschland eine Koalition ein. Die anderen aus der «friedlichen Revolution» mit protestantischem Hintergrund hervorgegangenen Gruppierungen «Bündnis 90» (4,9%) und «Demokratie jetzt» (3,9%) landeten weit abgeschlagen auf den hinteren Plätzen. Die zur Partei des Demokratischen Sozialismus umgewandelte SED kam auf 16,4% der Stimmen. Gewählt wurden eben nicht jene

Gruppierungen, die sich im Herbst '89 für einen verbesserten Sozialismus eingesetzt hatten und im Vorfeld der Volkskammerwahlen am Bestand der DDR festhielten, sondern die «Allianz für Deutschland», die den schnellsten Weg zur deutschen Einheit versprach.

Angesichts dieses für die Protestanten enttäuschenden Sachverhaltes meldete sich Ehrhart Neubert, der Theoretiker einer «protestantischen Revolution», erneut zu Wort. Er behauptet, die «Personalpolitik» würde «in den neuen Bundesländern (...) im katholischen Interesse» betrieben. So mache der Satz die Runde: «Wir haben die SED entmachtet, und nun übernehmen die Katholiken die Macht!»²⁴ Diese Auseinandersetzung führte in der Tat zeitweilig zu einer erheblichen Verschlechterung des ökumenischen Klimas in der Noch-DDR, so daß sich der evangelische und katholische Bischof von Magdeburg gemeinsam mit dem Dessauer Kirchenpräsidenten veranlaßt sahen, vor der Übernahme von «Pauschalurteilen» zu warnen; die ökumenische Gemeinsamkeit dürfe «auf keinen Fall aufs Spiel gesetzt werden».²⁵

Das Ende der DDR

Es dürfte klar geworden sein, daß die «friedliche Revolution» für sich allein das Ende der DDR nicht herbeigeführt hat. Dafür waren vielmehr mehrere und recht unterschiedliche Faktoren ausschlaggebend. Innenpolitisch wäre die Schwäche der SED-Führung zu nennen, die im Herbst '89 nicht in der Lage war, durch einen Wechsel an der Spitze des Politbüros ihre Macht zu sichern und die Situation im Lande zu entschärfen. Hinzu kommt die wirtschaftliche Misere des Systems. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Lageeinschätzung von Gerhard Schürer, dem Vorsitzenden der Staatlichen Plankommission, auf der 10. Tagung des ZK (8.-10. November 1989), auf der auch die Reiseverordnung verabschiedet wurde, die am 9. November zum Fall der Mauer geführt hat. Schürer erklärte damals, die DDR stehe vor der Zahlungsunfähigkeit. Tage später konkretisierte er seine Aussage dahingehend, «daß allein das Stoppen der Verschuldung im Jahr 1990 eine Senkung des Lebensstandards um 25-30% erfordern würde, womit die DDR unregierbar würde».²⁶ Eine nicht unwesentliche Rolle spielte der Massenexodus von DDR-Bürgern, zumal die Öffnung des ungarisch-österreichischen Grenzzaunes am 10. September sowie die Verkündigung der Ausreise jener Flüchtlinge, die auf dem Gelände der Prager Botschaft der Bundesrepublik Zuflucht gefunden hatten, durch Außenminister Hans-Dietrich Genscher (30. September). Dadurch geriet die DDR-Führung zunehmend unter innen- wie außenpolitischen Druck. Von besonderer Bedeutung ist die Tatsache, daß Michail Gorbatschow seit Mitte der achtziger Jahre an der Spitze der Sowjetunion stand und um gute Beziehungen zum Westen, zumal zu den USA und zur Bundesrepublik bemüht war. Innenpolitisch hatte er unter den Schlagworten «Glasnost» und «Perestroika» Reformen in Angriff genommen, die von der DDR-Führung für ihr Land entschieden abgelehnt wurden. Damit ging ihr die Unterstützung des «großen Bruders» und die Solidarität der «sozialistischen Bruderländer» verloren. Im übrigen hat die Entwicklung in Polen auch den Weg für die DDR vorgezeichnet, nachdem sich die politische Führung im Dezember '89 nach polnischem Modell am «Runden Tisch» und unter der Moderation evangelischer und katholischer Kirchenvertreter auf Verhandlungen mit der Opposition eingelassen hatte, die in die Vereinbarung freier Volkskammerwahlen mündeten. Und nachdem mit ihrem Ausgang das sozialistische System abgeschafft wurde, war im Grunde damit auch der Staatlichkeit der DDR der Boden entzogen. Die logische Folge war die Wiederherstellung der Einheit Deutschlands.

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

²¹ «Katholische Kirche im sozialistischen Staat», hier zitiert nach Martin Höllen, *Loyale Distanz. Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR*. Bd. 3/2. Berlin 2000, 154-161.

²² Joachim Garstecki, *Was bleibt? Die «Ökumenische Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR»*, in: *Orientierung* 73 (1990), 1f.

²³ Martin Höllen, *Loyale Distanz* (vgl. Anm. 21), 287.

²⁴ Ebd., 321.

²⁵ Vgl. den auszugsweisen Abdruck dieser Erklärung, ebd., 319.

²⁶ Werner Voß, *Wirtschaft der DDR vor dem Ende*, in: Paul Gerhard Klüßmann, Frank Hoffmann, Hrsg., *Das Epochenjahr 1989 in Deutschland*. Bochum 1999, 92.

Nächtliche Korrespondenz aus Rom

Zu den «Konzils-Rundbriefen» von Helder Camara

Unter den bislang veröffentlichten «privaten» Quellen zur Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils nehmen die «Rundbriefe» von Erzbischof Helder Camara (1909-1999) eine Sonderstellung ein.¹ Sie bilden eine, an einen ausgewählten Adressatenkreis gerichtete Brieffolge. Diese «Rundbriefe» unterscheiden sich durch ihre literarische Form von den Tagebüchern, wie sie von einer Reihe von Konzilsvätern, von Konzilstheologen und von Journalisten während des Zweiten Vatikanischen Konzils verfaßt worden sind. In einem täglichen Rhythmus – meist während der Nacht – niedergeschrieben, umspannen die 280 erhaltenen Briefe den ganzen Zeitraum des Konzils, d.h. Helder Camara schrieb sie während der vier Beratungsperioden in Rom. Dazu kommen noch sechzehn Briefe, die er in den zwei Wochen der ersten Märzhälfte des Jahres 1964 während einer Sitzungsperiode der «Gemischten Kommission» für das «Schema XVII» (später Schema XIII) verfaßt hat. Während der zweiten Sitzungsperiode des Konzils im Herbst 1963 war Helder Camara Mitglied der «Konzilskommission über das Laienapostolat» geworden. Als solches war er automatisch auch Mitglied der «Gemischten Kommission» für das «Schema XVII», denn diese wurde als eigenständige Kommission aus dem Zusammenschluß der «Kommission für das Laienapostolat» und der «Theologischen Kommission» gebildet.

Helder Camara schrieb diese «Rundbriefe» für einen Kreis von Mitarbeitern, Priestern und Laien, Männern und Frauen, mit denen er seit den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts als Nationalsekretär der Katholischen Aktion bzw. seit den fünfziger Jahren als Generalsekretär der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) und als Organisator des Internationalen Eucharistischen Weltkongresses 1955 in Rio de Janeiro zusammengearbeitet hatte. Diese Gruppe traf sich wöchentlich an einem Abend zum Austausch über pastorale, politische und theologische Themen, aber auch zur Lektüre von Büchern und zum Hören von Musik.² Er nannte diesen Kreis von Freunden «meine Familie» bzw. die «Familie von João Joaquim» (nach der Adresse seiner Dienstwohnung in Rio de Janeiro) und nach seiner Ernennung zum Erzbischof von Olinda e Recife die «Familie von Mecejana» bzw. die «Familie von Mecejana und Olinda e Recife».

Mehr als ein Chronist

Von Anfang an wollte Helder Camara in seinen «Rundbriefen» mehr als ein getreuer Chronist der Vorgänge des Zweiten Vatikanischen Konzils sein. Schon in den vorbereitenden Beratungen, an denen er als Mitglied der «Vorbereitungskommission über die Bischöfe und über die Leitung von Diözesen» direkt beteiligt war, bewegte ihn die Frage, wie die Beschlüsse des kommenden Konzils in die Tat umgesetzt werden könnten. So schrieb er am 25. Dezember 1960 an den zuständigen Kommissionspräsidenten Kardinal Marcelo Mimmi zu einer Umfrage der Kommission: «Verzeihen Sie, Eminenz, mit allem schuldigen Respekt vor den

für die Organisation des Konzils Verantwortlichen möchte ich mit Sorge über die Kommission, deren Berater ich bin, feststellen, daß erstens die vorbereitenden Fragelisten auf Antworten zielen, die mehr administrativer Routine als dem Niveau eines Ökumenischen Konzils entsprechen, und daß die Fragebogen nicht die grundlegenden und sehr schwierigen Probleme berühren, die die Menschheit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigen werden. Ich möchte hier nur zwei Probleme nennen, nämlich die demographische Entwicklung (...) und die schreckliche Ungleichheit, die einem Drittel der Menschheit ein hohes Niveau der Entwicklung, des Überflusses und des Luxus gestattet, während zwei Drittel im Zustand der Unterentwicklung und des Hungers leben müssen. Es wäre ein schwerer Irrtum, wenn die Konzilsväter diese Probleme nur von einem politischen und ökonomischen Standpunkt aus sehen und nicht erkennen würden, daß das Schicksal der Welt von der Haltung des einen Drittels abhängig ist, das glücklich und im Wohlstand leben kann.»³

Diese Fragestellung war für die Themen und für den Stil der Rundschreiben Helder Camaras ausschlaggebend. Er wollte mit seinen Briefen den Empfängern in Rio de Janeiro (und später auch in Olinda e Recife) seine Beurteilung der Vorgänge in Rom nahebringen, sie zum Nachdenken, zu Stellungnahmen und zum Handeln bewegen. Dabei ging Helder Camara von einer Übereinstimmung der Optionen zwischen ihm als Briefschreiber und seinen Lesern aus. Diese findet ihren Niederschlag in einer Sprache der Vertrautheit und der Nähe, welche diese Texte prägen. Sie machen es den nachgeborenen Lesern möglich, nicht nur überraschende Einblicke in die Gedankengänge und in die Stimmungen des Verfassers zu gewinnen, sondern auch zu erahnen, wie ihn das Schicksal der Menschheit bewegte, wie er es in seinem Brief an Kardinal Marcelo Mimmi geschrieben hatte. So stellen die «Rundbriefe» Helder Camaras eine einzigartige Quelle für die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils und seine Rezeption durch einen von seinen wichtigen Akteuren dar, zeigt sich doch in ihnen ein Konzilsvater, der das Konzil als ein «Ereignis», d.h. als ein Geschehen von universaler Bedeutung im Dienste der Humanisierung der Menschheit wahrzunehmen in der Lage war.

Der Historiker Étienne Fouilloux bezeichnet in seinem Nachwort zu den «Rundbriefen» das Handeln von Helder Camara während des Konzils als paradox (2, 1137f.). Damit meint er den Sachverhalt, daß Helder Camara im Verlaufe der Konzilsperioden für die Öffentlichkeit zu einer der wichtigsten Persönlichkeiten, für viele sogar zu einem Symbol für die prophetische Dimension des Zweiten Vatikanischen Konzils geworden ist, ohne dabei je während einer Sitzung in der Konzilsaula das Wort ergriffen zu haben. Die «Rundbriefe» zeigen in vielen Details, daß dieser Kontrast zwischen der öffentlichen Wahrnehmung von Helder Camara und seinem Verhalten der Realität entsprach, d.h. sein Verzicht, in der Konzilsaula zu sprechen, ermöglichte es ihm, auf eine vielfältigere und entscheidendere Weise auf das Geschehen Einfluß zu nehmen, als er es als Redner in den Debatten vermocht hätte. Zwar mag für diese Entscheidung auch sein Vorbehalt gegenüber der lateinischen Sprache als offizieller Sprache des Konzils eine Rolle gespielt haben, aber ausschlaggebend für sein Verhalten war, daß er rasch erkannte, wie er am besten seine Positionen zur Geltung bringen konnte, nämlich im direkten Gespräch mit den beteiligten Konzilsvätern und in den zahllosen Hilfestellungen, mit denen er Kontakte und Begegnungen zwischen Menschen unterschiedlichster Herkunft möglich machte.

Ein einziges Mal stand Helder Camara vor der Entscheidung, sich während einer Debatte in der Konzilsaula zu äußern. Im

¹ Erzbischof Helder Camara ist am 7. Februar 1909 in Fortaleza geboren und am 27. August 1999 in Olinda e Recife gestorben, d.h. in dieses Jahr fielen sein 100. Geburtstag und sein 10. Todestag. Vgl. die von José de Broucker verantwortete, in Frankreich und Brasilien gezeigte Photoausstellung «Dom Helder – Memória e profecia, no seu centenário: 1909-2009; Erzbischof Geraldo Lyrio Rocha (Mariana), Dom Helder Camara. Profeta da justiça e mensageiro da esperança. (Vortrag am 27. März 2009 zur Eröffnung des akademischen Jahres an der Päpstlichen Universität von Rio de Janeiro); Kenneth P. Serbin, Dom Hélder Câmara, père de l'Église des pauvres I. und II. (DIAL vom 1. Juni und 2. Juli 2009). – Die Rundbriefe Helder Camaras liegen in einer von José de Broucker verantworteten vollständigen französischen Übersetzung vor: Dom Helder Camara, Lettres conciliaires (1962-1965). Band I und II. Cerf, Paris 2006. (Mit einer in beiden Bänden fortlaufenden Paginierung).

² Vgl. Richard Marin, Dom Helder Camara. Les piissants et les pauvres. Éditions Ouvrières, Paris 1995, 11-103.

³ José de Broucker, Les nuits d'un Prophète. Dom Helder Camara à Vatican II. Cerf, Paris 2005, 24ff.

«Rundbrief» vom 10.-11. Oktober 1964 kündigt er an, daß er eine Intervention über das «Schema XIII», d.h. einen Entwurfstext, der später als Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» in der letzten Sitzungsperiode 1965 verabschiedet wurde, vorbereiten wolle, und er formuliert einen ersten Entwurf dieser Rede. Dieser macht den Hauptteil des Briefes vom 10.-11. Oktober 1964 aus.⁴ Ausdrücklich hält er darin fest, das Schema XIII sei unverzichtbar, um den Konzilsabsichten von Papst Johannes XXIII. treu zu bleiben, und gleichzeitig bemerkt er, er wolle mit seiner Stellungnahme der für das «Schema XIII» verantwortlichen Kommission helfen, damit der Text auf der Höhe dessen sei, was man zu Recht von ihm erwarte (vgl. 2, 608ff.). Helder Camaras Bemerkung widerspiegelt einmal die Erfahrungen, die er als Mitglied der «Kommission für das Laienapostolat» und als Mitglied der «Gemischten Kommission» wie der «Subkommission über Entwicklung und Wirtschaft» im Rahmen der Arbeit für das «Schema XIII» machen konnte. Gleichzeitig bringt er seine Sorge zum Ausdruck, die bisherige Arbeit entspreche nicht dem angestrebten Ziel. Die Dramatik der Situation von Helder Camara wird erst erkennbar, wenn man die Lage berücksichtigt, in der sich zu diesem Zeitpunkt die Mehrheit der Mitglieder der zuständigen «Gemischten Kommission» sahen, nämlich einerseits einen Text, den man für nicht ausreichend ausgearbeitet hielt, zu verteidigen, um das ganze Projekt angesichts der massiven Angriffe der Gegner von «Schema XIII» nicht zu gefährden, und andererseits den Raum für eine weitere Debatte offenzuhalten. Dies läßt sich bruchstückhaft aber doch eindringlich in den Bemerkungen über Texte, Sitzungen, Aktionen und Gegenaktionen verfolgen, über die sich Helder Camara in seinen «Rundbriefen» vom Oktober 1964 äußert. Mitten unter diesen Berichten findet sich eine lakonisch formulierte Passage: «Ich habe Euch einen vorläufigen Text für eine Intervention über das «Schema XIII» geschickt. Ich danke Gott, daß meine Experten mir gegenüber jede Freiheit in Anspruch zu nehmen wagen: Mein Freund, Monsignore José Moss Tapajós, hat mich vollständig überrumpelt. Ohne den Entwurf, den ich ihm gezeigt hatte, gelesen zu haben, bat er mich, für ihn eine vollständige Intervention auszuarbeiten. Es ergab sich, daß ich mehrere davon hatte, aber keine von ihnen schien mir ausreichend zu sein: weder die von Ivan Illich, noch die von Pater Louis-Joseph Lebre OP, noch die von François Houtart. Ohne jede Bitterkeit habe ich über mich gelacht, und ich fand mich in dem Gedanken bestätigt, daß Gott von mir anläßlich des Konzils etwas anderes, etwas völlig anderes erwartet ... Ich muß meiner Berufung als Anreger von Gruppen, die zusammenarbeiten wollen, treu bleiben.» (2, 623f.)

Ein Mann informeller Kontakte

Die zitierte Stelle ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Helder Camara erwähnt nicht, daß seine Entscheidung, der eigentlichen Berufung zu folgen, gleichzeitig den Verzicht bedeutete, die in den Grundzügen schon erarbeitete Intervention in der Aula vorzutragen. Er konnte damit rechnen, daß die Leser seines «Rundbriefes» dies aus dem Kontext erschließen würden. Im gleichen Zug betonte er, was für ihn trotz dieses Verzichts auf sein Rederecht wichtig war. Dabei zeigt sich, daß er sich seiner Rolle und seiner Möglichkeiten im Machtgefüge der Konzilsväter deutlich bewußt war: Helder Camara gehörte nicht zur

⁴ Im Juli 1964 hatte die «Gemischte Kommission» einen Entwurf des «Schema XVII» fertiggestellt, der den Namen «Schema XIII» (bzw. den Titel «De Ecclesia in mundo huius temporis») erhielt. Bis Anfang September 1964 konnten die Konzilsväter ihre Verbesserungsvorschläge zuhanden der «Gemischten Kommission» einreichen. Diese tagte vom 10. September 1964 an in Rom, bestellte zwei neue Subkommissionen, eine «Subkommission Zeichen der Zeit» und eine «Theologische Subkommission». Aufgrund der eingegangenen Kritiken war jeweils eine Mehrheit in beiden Subkommissionen mit dem erarbeiteten Text nicht zufrieden. Helder Camara war nicht nur Mitglied der «Gemischten Kommission», sondern auch der «Subkommission Zeichen der Zeit». Vgl. Giovanni Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*. Mulino, Bologna 2000, 355-398.

Gruppe jener, welche aufgrund ihres Amtes oder ihrer Position grundlegende Entscheidungen fällen konnten. Doch fühlte er sich stark genug, seine Optionen dort ins Spiel zu bringen, wo sie eine weiterführende Perspektive in den Beratungen möglich machen konnten oder wo er sie gefährdet sah. Darum suchte er immer wieder den Kontakt mit Papst Paul VI. und trug ihm seine Ansichten vor. Dazu gehörte auch die Praxis, seine für ihn wichtigen Vortragstexte in der Phase der Erarbeitung den engsten Mitarbeitern des Papstes vorzutragen oder durch deren Vermittlung dem Papst vorlegen zu lassen. Auf diese Weise arbeitete er an den beiden Vorträgen «Ce que le Concile n'a pu dire» und «Un après-Concile à la hauteur de Vatican II», in denen er die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils aus der Sicht der Dritten Welt skizzierte.⁵ Die «Rundbriefe» vom November 1965 belegen eindrucksvoll die einzelnen Entwürfe dieser zwei Texte und die Ratschläge, die Helder Camara bei deren Bearbeitung einholte und zur Kenntnis nahm. (vgl. 2, 988-1113) Dabei zögerte er nicht, auch gegenüber Äußerungen von Papst Paul VI. Kritik zu üben. So bemerkte er im «Rundbrief» vom 20.-21. November 1965, seine Ansprache «Un après-Concile à la hauteur de Vatican II» sei wichtiger als alle bisher gehaltenen Reden, denn damit beuge er sich auf das Gebiet der Pastoral: «Und wie immer, wird der Sohn seinen Vater, den Papst darüber informieren. Im zweiten Teil der Ansprache versuche ich, um die zukünftigen Synoden und pastoralen Konzilien zu retten, an einige Wahrheiten zu erinnern, die in der vor wenigen Tagen gehaltenen Ansprache des Papstes gefehlt haben ...» (2, 1062)

Ein präziser Beobachter

Die zuletzt zitierte Passage zeigt Helder Camara als einen umsichtigen und differenzierten Beobachter des Konzilsgeschehens. Diese Eigenschaft zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Folge der «Rundbriefe». Sie macht die historiographische Qualität der Texte aus. Helder Camara hat über die entscheidenden Vorgänge des Konzils geschrieben: die Konzils-Eröffnungsrede von Papst Johannes XXIII. vom 11. Oktober 1963, die Vertagung der Wahl der Mitglieder für die einzelnen Konzilskommissionen nach der Intervention der Kardinäle Achille Liénart und Joseph Frings, die Ablehnung des vorbereiteten «Schemas über die zwei Quellen der Offenbarung», die Ansprachen der Kardinäle Giacomo Lercaro, Giovanni Battista Montini und Leo Joseph Suenens über ein zukünftiges Konzilsprogramm, die Errichtung einer Koordinierungskommission zur Vorbereitung der zweiten Konzilsperiode durch Papst Johannes XXIII., die inhaltlichen Anweisungen von Johannes XXIII. für die Arbeit zwischen der ersten und zweiten Sitzungsperiode, die Konsultationsabstimmung über fünf Fragen zum Textentwurf über die Kirche, die Intervention von Kardinal Leo Joseph Suenens über die Geburtenregelung, die von Papst Paul VI. eingefügte «Erklärende Vorbemerkung» zum Kapitel über die Kollegialität der Bischöfe in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, der Kampf um die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk, die von Papst Paul VI. eingefügten Ergänzungen im Text über die Ökumene, der Streit um die Religionsfreiheit, die Frage nach dem dogmatischen Status der Pastoralkonstitution.

Angesichts dieser entscheidenden Wendepunkte des Zweiten Vatikanischen Konzils erwies sich Helder Camara nicht nur als ein kompetenter Beobachter, sondern auch als ein Akteur, der es verstand, differenziert auf die jeweilige Situation zu reagieren. Dabei waren für ihn die Erfahrungen, die er in der ersten Sitzungsperiode des Konzils im Herbst 1962 gemacht hatte, für die Arbeit der folgenden drei Perioden prägend. So erfaßte er sehr rasch die Chance, welche die von den Kardinälen Joseph

⁵ Helder Camara hielt den Vortrag «Ce que le concile n'a pas pu dire» am 24. November 1965 im «Holländischen Dokumentationszentrum» (DOC) und den Vortrag «Un après-Concile à la hauteur de Vatican II» am 1. Dezember im «Centre catholique de communications du Concile» (CCC). Vgl. den Bericht, in: *Informations Catholiques Internationales* vom 15. Dezember 1965, 17ff.

Frings und Achille Liénart gewünschte und schließlich erreichte Vertagung der Wahlen der Konzilskommissionen für das Selbstbewußtsein und die Arbeitsfähigkeit der Konzilsväter bot. Mit seinem Freund, dem chilenischen Bischof Manuel Larraín, dem Präsidenten des CELAM, regte er ein Treffen der Sekretäre von mehreren Bischofskonferenzen an, um einen die nationalen Grenzen überschreitenden Austausch über die Kandidaten für die Kommissionswahlen zu ermöglichen. Mit der Unterstützung von Monsignore Roger Etchegaray, dem Leiter der Pastorkommission der französischen Bischofskonferenz, entstand so eine Vernetzung von westeuropäischen, lateinamerikanischen, afrikanischen und nordamerikanischen Episkopaten, die am Ende des Konzils 30 Bischofskonferenzen umfaßte. Deren Sekretäre tagten regelmäßig jeden Freitag, um über Verfahrensfragen zu diskutieren und Themen zu besprechen. Diese «Konferenz der Zweiundzwanzig» oder «Interkonferenz», wie die lose Zusammenarbeit in der Fachliteratur genannt wird, bezeichnete Helder Camara als «Ökumene» («L'Oecuménique»), und er brachte damit zum Ausdruck, daß diese Treffen nicht nur ein Instrument waren, um über organisatorische Fragen zu sprechen, sondern ein Ort, wo sich Bischöfe aus verschiedenen Kulturen und Traditionen kennenlernen und austauschen konnten.⁶

Erfahrungen mit der bischöflichen Kollegialität

Eine zweite informelle Gruppe von Bischöfen, zu deren tragenden Persönlichkeiten Helder Camara zählte, war die Gruppe «Jesus, die Kirche und die Armen», die sich um den Theologen Paul Gauthier gebildet hatte. In seinem «Rundbrief» vom 24. Oktober 1962 berichtet er von einem ersten Treffen mit Bischof Georges Mercier (Laghouat/Algerien), der «die Verfasser des Buches *Jésus, L'Église et les pauvres* bei sich hatte, und ihnen viel von unseren Plänen erzählte. Kurz zusammengefaßt: Es entstand die Idee, von zwei Dritteln der Konzilsväter die Unterschrift zu gewinnen, damit die Frage der Dritten Welt zu einem Beratungsthema des Konzils gemacht wird ...» (1, 54ff.). Die Gruppe, die trotz ihres Engagements marginal geblieben ist, entfaltete ihre Wirkung durch die Positionen, die von einzelnen ihrer Mitglieder in die Konzilsdebatten und Kommissionsberatungen eingebracht wurden.⁷ Innerhalb dieser Gruppe leitete Helder Camara einen Arbeitskreis, der sich mit dem Problem der Unterentwicklung befaßte. Ausführlich berichtete er über die Diskussionen zu diesem Thema in zwei «Rundbriefen»: Sowohl im Brief vom 26.-27. Oktober 1963, in welchem er von den Reaktionen auf sein Referat «Über die theologischen Grundlagen einer gesamtheitlichen Entwicklung» berichtet, wie auch in jenem vom 31. Oktober-1. November 1963 mit einem Überblick über das Referat von Marie-Dominique Chenu OP über «Armut und Theologie der Arbeit» versucht er derart minutiös die Äußerungen der einzelnen Gesprächsteilnehmer festzuhalten, daß sich neben der Vielfalt der genannten Probleme und der angedeuteten Fragen kaum ein durchgehender Gedankengang zeigt. (vgl. 1, 264-268 und 287-281) Die beiden Briefe vermitteln dem Leser den Eindruck eines Briefschreibers, der um die Komplexität einer Problemstellung ringt und sie unbedingt festhalten möchte. Einige der hier festgehaltenen Gedankengänge hat Helder Camara in seinem Entwurf für die schließlich nicht vorgetragene Konzilsintervention verwendet.

Durch die Mitarbeit in der «Konferenz der Zweiundzwanzig» und in der Gruppe «Jesus, die Kirche und die Armen» machte Helder Camara Erfahrungen, was wirkliche bischöfliche Kollegialität

⁶ Vgl. Jan Grootaers, *Actes et acteurs à Vatican II*. University Press, Leuven 1998, 133-165.

⁷ Vgl. Denis Pelletier, *Une marginalité engagée: le groupe «Jesus, l'Église et les Pauvres»*, in: M. Lamberigts u.a., Hrsg., *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*. Bibliothèque van de faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1996, 63-89; Pierre C. Noël, *Le travail post-conciliaire. Les attentes du groupe de la Domus Mariae et l'organisation de l'après-concile*, in: Joseph Doré, Alberto Melloni, Hrsg., *Volte di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*. Mulino, Bologna 2000, 267-308.



PAULUS - AKADEMIE

Zürich

9. Oktober 2009, 9.30-16.30 Uhr

Ein Geschäft mit der Angst?

Tagung zur Rolle der Angst in Politik und Religion.

Es referieren:

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Universität Dresden
 Prof. Dr. Arno Gruen, Psychoanalytiker, Zürich
 Prof. Dr. Guy Kirsch, Universität Fribourg
 André Marty, Nahost-Korrespondent SF DRS

Leitung und Moderation: PD Dr. Béatrice Acklin Zimmermann,
 Dr. iur. Ulrich Siegrist, Lic. iur. Hanspeter Uster

Informationen und Anmeldung: Paulus-Akademie Zürich,
 Carl Spittler-Str. 38, 8053 Zürich,
 www.paulus-akademie.ch, Telefon 043 336 70 42

bedeuten kann. Auf diese hatte er schon vor Beginn des Konzils seine Hoffnungen gesetzt, als er angesichts der enttäuschenden Vorbereitungsarbeiten für das Zweite Vatikanische Konzil im August 1963 an seinen Freund Bischof Manuel Larraín schrieb: «Das Konzil rückt näher. Aber bis jetzt habe ich weder die Tagesordnung noch die Dokumente für die Beratungen erhalten. Menschlich gesehen ist nichts zu erwarten (...) Trotz dieser Umstände werde ich zum Konzil reisen. Das ist die letzte Chance, denn der Heilige Vater hat uns gebeten, als Bischöfe zu sprechen. In dem Maße, wie wir dies tun können, werden wir es tun.» (1, 24) Die in den ersten Beratungswochen gemachten Erfahrungen bischöflicher Kollegialität brachte er am 1. November mit der Feststellung «... die Bischofskonferenzen werden aus diesem Konzil gestärkt hervorgehen» (vgl. 1, 80) zu Papier. Im Rundbrief vom 7. November 1962 wiederholt er dieses Urteil über die Bischofskonferenzen und fügt im gleichen Zusammenhang hinzu, die Kirche habe einen «wirklichen Senat» (vgl. 1, 103) als Organ bischöflicher Kollegialität nötig. Das Kardinalskollegium sei für diese Aufgabe nicht geeignet. In den «Rundbriefen» der letzten Sitzungsperiode im Herbst 1965 greift er auf diese Überlegungen zurück und formulierte den Vorschlag, eine Bischofssynode einzurichten.

Diese Überlegungen, bischöfliche Kollegialität institutionell zu sichern, verband Helder Camara immer mit einem Blick auf die globalen Entwicklungen und Herausforderungen. So stellte er mehrfach fest, dieses Gespräch innerhalb der Kirche dürfe sich nicht auf die katholische Kirche begrenzen. Es müsse die übrigen Kirchen und Konfessionen wie auch die Nichtchristen einbeziehen und so zu einem authentischen Dialog zwischen der «entwickelten und der unterentwickelten Welt» führen. Mit dieser Feststellung formulierte er eine seiner Grundoptionen, innerkirchliche Probleme aus der Perspektive der Armen zu sehen. Gleichzeitig offenbarte sie ein differenziertes Bewußtsein darüber, daß die Frage der Armut ein globales und strukturelles Problem darstellt. In den «Rundbriefen» finden sich durchgehend Hinweise, wie er darum rang, seinen Mitbrüdern und seinen Gesprächspartnern diese Einsicht nahezubringen. In seinem «Rundbrief» vom 14. März 1964 findet sich ein eindrückliches Zeugnis für sein intellektuelles Engagement. In diesem Brief berichtet er über die Schlußsitzung der «Gemischten Kommission» zur Erarbeitung des Textes von «Schema XVII»: «Meine erste Stellungnahme, die inzwischen sprichwörtlich geworden ist, bezog sich auf das erste Kapitel der Konstitution, das uns vorgelegt

wurde. Ich habe gesagt, daß ich die Absicht und die Bedeutung des Textes sehe. Für eine sachgemäße Art, das Thema im Rahmen des ersten Kapitels darzustellen, würde ich mich an Paulus erinnern, als er auf dem Areopag predigte. ... Paulus habe geschickt begonnen, aber viel zu rasch kam er auf die Auferstehung zu sprechen, und die Leute «haben ihr Radio abgestellt» ... Wenn wir nicht mit den Zeichen der Zeit beginnen, werden wir nicht gehört werden. Wenn wir uns im ersten Kapitel über die Glaubensgeheimnisse (Trinität, Inkarnation, Erlösung ...) äußern, läßt ein «moderner Areopag» unsere Worte ins Leere laufen. Mir wurde widersprochen, sehr eindringlich von einem unierten Bischof, der von der paradoxen Kraft des Geheimnisses des Kreuzes sprach. Paulus hätte davon gesprochen, das Kreuz sei für Juden ein Skandal und für Heiden eine Torheit. Indem sie dies predigten, hätten die Apostel die Welt bekehrt. Ein niederländischer Bischof hat sich auf meine Seite gestellt. Der ganze Saal geriet in Aufruhr. Zwei deutlich unterscheidbare Gruppen haben sich gebildet: jene, welche die Füße auf dem Boden der Realität haben, und jene, die in den Wolken schweben ... Plötzlich hat Karl Rahner eingestanden, daß die Theologen die Abwesenheit von Sozialwissenschaftlern bedauern. Außerdem sei es notwendig, die Arbeit der Kommission durch Experten zu unterstützen.» (1, 471f.)⁸ Und er schloß den Bericht über diese Episode mit einer knappen Überlegung über seine Art zu denken und seinen Stil der Argumentation: «Ich war mir genau bewußt, daß jeder von uns die ganze Welt vor Augen haben soll. Die beste Art und Weise, eine globale Sicht zu haben (welche wir von der Kirche von jetzt an erwarten) besteht darin, daß jeder von uns die Erfahrungen seiner Lebensumstände einbringt.» (1, 472)

⁸ Vgl. Giuseppe Turbanti, Un concilio (vgl. Anm. 4), 343-355. Diese Sitzungsperiode fiel in eine für Helder Camara persönlich wichtige Zeit. Am 12. März 1962 wurde er zum Erzbischof von Olinda e Recife ernannt. Am 31. März 1964 wurde Präsident João Goulart durch einen Militärputsch gestürzt und am 11. April 1964 Marschall Castelo Branco vom Kongreß zum Präsidenten Brasiliens gewählt. Helder Camara trat am 12. April 1964 sein Amt als Erzbischof von Olinda e Recife an. Während dieses Aktes hielt er eine wichtige Rede und zwei Tage später unterzeichnete er mit 17 Bischöfen der Region Nordosten einen Brief über die politische Lage. Das Militärregime reagierte darauf, indem der Presse in Brasilien verboten wurde, Äußerungen von ihm zu veröffentlichen und seinen Namen zu erwähnen. Vgl. Mensagem de D. Helder Câmara na Tomada de Posse como Arcebispo de Olinda e Recife, in: Revista Eclesiástica Brasileira 24 (1964), 381-388.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 54.- / Studierende Euro 40.-

Übrige Länder: Fr. 63.-, Euro 37.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernummer: Fr. 100.-, Euro 70.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4835), Konto Nr. 556967-61

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Helder Camara forderte nicht nur von seinen Mitbrüdern Kollegialität. Er übte sie in seiner alltäglichen Praxis. Sie zeigte sich in der Fürsorge für seine Mitbrüder der Brasilianischen Bischofskonferenz, für welche er als Generalsekretär verantwortlich war, und in seiner Mitarbeit im «Rat der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen» (CELAM), von dem er einer der Vizepräsidenten war. Für die Mehrheit der brasilianischen Bischöfe fand er eine gemeinsame Unterkunft im «Domus Mariae», dem Sitz der Frauenorganisation der katholischen Aktion Italiens. Hier organisierte Helder Camara Vortragsabende und Diskussionsrunden für die Bewohner und lud dazu Bischöfe anderer Länder ein. Dieses Engagement erleichterte es ihm, mit einer Vielzahl von Konzilsvätern und von Theologen Kontakte zu knüpfen. Aus diesen entstand eine Reihe von Freundschaften. In seinen «Rundbriefen» berichtet er von solchen Beziehungen, u.a. von den Gesprächen und der Zusammenarbeit mit Kardinal Leo Joseph Suenens, Yves Congar OP, Marie-Dominique Chenu OP, François Houtart, Ivan Illich, Louis-Joseph Lebret OP und Roger Schutz. Mit dem Ausdruck «Opus Angeli», den er verwendete, um die Gruppe der Theologen und der Experten zu bezeichnen, wollte er seinen Respekt für deren Arbeit zum Ausdruck bringen. So beschreibt er sie im Rundbrief vom 8.-9. Dezember 1962, in welchem er eine Bilanz der ersten Sitzungsperiode zog, mit den Worten «authentisch, loyal und bescheiden» (vgl. 1, 186).

Schreiben in der Nacht

Der «Rundbrief» vom 8.-9. Dezember 1962 zeichnet sich nicht nur durch seinen Rückblick auf die vorangegangene (erste) Konzilsperiode aus. Helder Camara äußert sich knapp über die schwere Krankheit von Johannes XXIII. und über die Befürchtung, daß der Papst bald sterben könnte. Unmittelbar nach dieser Passage spricht er von seiner Sorge über den Rückflug, um dann seine Leser in Rio de Janeiro direkt anzusprechen: «Wenn es Gottes Wille ist, werden wir in Rio miteinander wichtige Gespräche führen müssen. Ich muß den Raum für das Konzil öffnen. Wenn Gott es will, wird dies möglich sein. Es gibt für jede Aufgabe die ihr zustehende Zeit, auch für die treuen Freunde. Und ich bin überzeugt, daß Ihr die ersten sein werdet, mir zu helfen, neue Lebensmöglichkeiten zu eröffnen.» (1, 187)

Helder Camara schrieb die meisten seiner «Rundbriefe» während der Nacht. Sie gehören damit in die von ihm während seines ganzen Lebens geübte Praxis nächtlicher Meditation und nächtlichen Schreibens. Dies zeigt sich nicht nur in den Datierungen der Briefe, die meistens zwei Daten tragen, sondern auch in der Vielzahl reflektierender Passagen, welche die berichtenden Teile unterbrechen, und in meditativen Texten und Gedichten, die er häufig seinen Briefen beigelegt hat. Helder Camara hat diese nächtlichen Gewohnheiten so beschrieben: «Zu Beginn denke ich an den vergangenen Tag zurück, an die Menschen, denen ich begegnet bin, und an die Orte, die ich besucht habe. Mit Christus bete ich zu Gott. Ich erinnere mich dieser Menschen, die für mich wie Symbole für das Leben sind, das wir führen. Wenn ich mich mit einem Journalisten unterhalten habe, bete ich für alle Journalisten, für alle Schriftsteller aller Zeiten. Dann denke ich zurück an die Zeitungen, die ich gelesen habe, an die Nachrichten in Radio und Fernsehen. All das wird zum Gebet, aber zum Gebet mit Christus. (...) Bevor ich mich zwischen vier und fünf Uhr wieder hinlege, schreibe ich ein wenig.»⁹ So dokumentieren die «Rundbriefe» nicht nur die Erlebnisse und Reflexionen eines wichtigen Konzilsteilnehmers, sondern auch die Biographie eines Christen. In dieser Doppelstruktur erweisen sie sich als eine unverzichtbare Quelle zum Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Nikolaus Klein

⁹ Zitiert nach: Urs Eigenmann, Prophetische Stimme aus mystischer Christusverbundenheit. Die Kirchenkritik Dom Hélder Cármas als Funktion seiner Option für die Armen, in: Mariano Delgado, Gotthard Fuchs, Hrsg., Die Kirchenkritik der Mystiker. Band III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Fribourg und Stuttgart 2005, 487-509, 492.